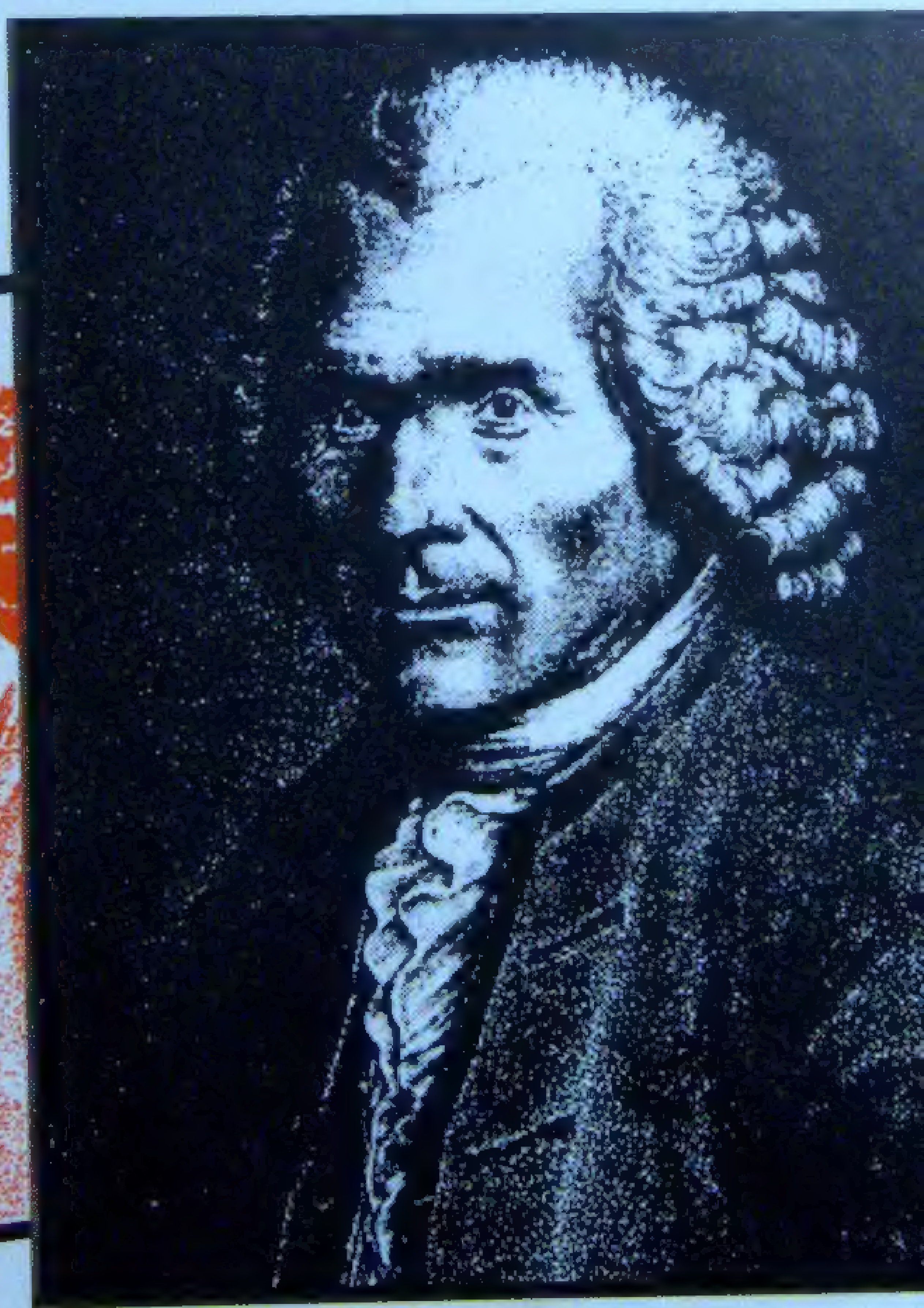
АДКРЫТАЕ ГРАМАДСТВА

Дэмакратыя
і этычнае жыццё

КЛАЭС Г. РЫН



БФС

БГАКЦ

Серыя Беларускага Фонду Сораса

DEMOCRACY AND THE ETHICAL LIFE

A Philosophy of Politics and Community

Second Edition, Expanded

Claes G. Ryn

The Catholic University of America Press
Washington, D. C.

ДЭМАКРАТЫЯ І ЭТЫЧНАЕ ЖЫЦЦЁ

Філасофія палітыкі і супольнасці

Клаэс Г. Рын

Беларускі Фонд Сораса
Беларускі гуманітарны адукацыйна-культурны цэнтр
1996

ББК 66.01
Р 95
УДК 32.001

Каардынатар серыі А. Анціпенка
Пераклад з англійскай мовы А. Саламахі

Рын К.Г.
Р 95 Дэмакратыя і этычнае жыццё/Пер. з англ. А.Саламахі.—Мн.:Бел. гуманіт. адукац.-культ. цэнтр, 1996.—256 с.
ISBN 985-6012-33-3.
Р3200000000 ББК 66.01

У кнізе Класа Рына праводзіцца размежаванне паміж дзвюма формамі дэмакратыі. Аўтар выступае ў падтрымку канстытуцыйнай дэмакратыі, якая, на яго думку, лепшым чынам адпавядае патрабаванням этычнага жыцця. Паралельна гучыць абгрунтаваная крытыка плебісцытнай формы дэмакратыі, якая, надаючы паўнату ўлады грамадскай большасці, падрывае маральную прыроду чалавека. Кніга змяшчае тлумачэнне і крытычны аналіз ідэй Жан-Жака Русо і прапануе новы пункт гледжання на Канстытуцыю ЗША як ідэальны —на гэты час — сродак падтрымання балансу інтарэсаў маральнай супольнасці і своекарысліўых інтарэсаў. Апошні раздзел кнігі цікавы аналізам стану заходняй дэмакратыі.

ISBN 985-6012-33-3

ЗМЕСТ

УСТУПНАЯ ЗАЎВАГА ДА ВЫДАННЯ 1990 г.

Другое выданне «*Дэмакратыі і этычнага жыцця*» цалкам захоўвае тэкст першага, выпушчанага выдавецтвам Універсітэта штата Луізіяна. Нягледзячы на спакусу ўнесці істотныя змены ў ранейшы тэкст, я толькі выправіў у ім памылкі друку і першага рэдагавання. Апроч таго, кніга папоўнілася новым раздзелам: «Частка V: Пасляслоўе», — у сувязі з чым адпаведныя змены былі ўнесеныя ў паказальнік і змест.

Клаэс Г. Рын

Вашынгтон, акруга Калумбія
Лістапад 1989 г.

ПАДЗЯКІ

Падчас працы над гэтаю кнігай мне давялося сустракацца шмат з якімі людзьмі, і гэтыя сустрэчы прынеслі мне шмат карысці. Я вельмі ўдзячны і абавязаны Рэнэ дэ Вім Уільямсану, які шчодра дзяліўся са мною сваімі ведамі, мудрасцю і чалавечаю цеплынёй. У тым сэнсе слова «прадстаўнік», які ён, безумоўна, пазнае, ён з'яўляецца *сапраўдным прадстаўніком* хрысціянскай навукі. Я таксама звяртаюся са шчырай падзякай да майго сябра Фольке Леандэра, пранікліваго і творчага філосафа і цудоўнага настаўніка, за яго неацэнны ўклад у рашэнне тых філасофскіх праблем, якія з'яўляюцца прадметам гэтага даследавання. Шмат чым я абавязаны і Расэлу Керку. Яго кнігі істотна паўплывалі на мяне яшчэ ў тыя часы, калі я, будучы студэнтам Універсітэта Упсала ў Швецыі, абраў іх дзеля пазапраграмнага чытання. Праз некалькі год я пачаў пераконвацца, што маё адмаўленне пазітывізму і маральнага рэлятывізму, якімі апантаныя шведскія акадэмічныя колы, будзе сур'ёзна замінаць маёй навуковай кар'еры ў гэтай краіне, калі нават увогуле не зробіць яе немагчымай. І тады Керк, з уласцівай яму заўсёднаю добразычлівасцю, даў мне неацэнную параду наконт пераезду ў Злучаныя Штаты, за што я яму асабліва і вельмі ўдзячны. Гэты пераезд даў мне магчымасць увайсці ў кантакт з Рэнэ дэ Вім Уільямсанам і працягваць акадэмічную працу ў вельмі гасціннай краіне, дзе ёсць месца больш чым адной філасофскай школе. Я шчыра ўдзячны і іншым людзям за іх ідэі, парады і падтрымку.

Абапіраючыся на ідэі мысляроў мінуўшчыны і сучаснасці, я пабудаваў у гэтым даследаванні цалкам сваю ўласную аргументацыю, і, безумоўна, толькі я і нясу адказнасць за любыя недасканаласці такога сінтэзу.

Клаэс Г. Рын

Вашынгтон, акруга Калумбія
Ліпень 1977 г.

ЧАСТКА ПЕРШАЯ

Дэмакратыя як этыка-філасофская праблема

Раздзел I

Дэмакратыя і маральная раздвоенасць чалавека

Сярод сучасных палітычных тэарэтыкаў пануе тэндэнцыя даваць вызначэнне дэмакратыі без уліку ўсёпранікальных нормаў этыкі. Дэмакратыя звычайна трактуецца як нейкая працэдурная форма, нейтральная да сутнасці волевыяўлення людзей. Яна разглядаецца ў якасці «метаду» прыняцця рашэнняў, *modus procedendi*, паводле слоў Джозэфа Шампетэра[1]. Гэтая форма кіравання, як сцвярджаецца, не прадугледжвае схільнасці да канкрэтнага набору жыццёвых каштоўнасцяў, апроч тых, якія ўвасоблены ў правах і правілах і складаюць уласна дэмакратыю. Зрэшты, дэмакратыя іншы раз разглядаецца як форма кіравання, якая прызнае немагчымасць дэманстрацыі непазбежнай перавагі адной сістэмы каштоўнасцяў над другой. Гэты погляд быў лаканічна сфармуляваны Хансам Кельсэнам: «Той, хто сыходзіць з таго, што абсалютныя каштоўнасці — па-за рамкамі чалавечага разумення, вымушаны прызнаваць за меркаваннем свайго апанента па меншай меры права на існаванне. Такім чынам, рэлятывізм — гэта філасофія (Weltanschauung), якая з'яўляецца неад'емнай часткай дэмакратычнай канцэпцыі»[2]. Не выносячы маральнага прысуду нікому і нічому, апроч, магчыма, недэмакратычных з'яў, дэмакратыя стварае механізм мірнага ўрэгулявання канфліктаў.

Такі падыход да дэмакратыі поўным чынам нагадвае вядомы ў палітычнай тэорыі погляд, які Арнольд Брэхт называе «рэлятывізмам навуковых каштоўнасцяў»[3], ці шчыльна з ім звязаны. З гэтай дактрыны, якая ўтрымлівае

спробу дыхатаміі «фактаў» і «зместу», вынікае, што навуковая праца мае нейтральны характар з пункту погляду этыкі. Прыхільнікі такога меркавання прызнаюць, што адданасць навуцы і выкарыстанне яе метадаў нясе пячатку пэўнага маральнага абавязку, але адначасова адмаўляюць навуцы ў канчатковай маральнай скіраванасці. Навука — гэта толькі адзін са шляхоў і механізмаў руху, метад набыцця ведаў, яна ў аднолькавай ступені з'яўляецца носьбітам самых розных каштоўнасцяў. У палітычнай тэорыі няма месца спробам замацаваць перавагу адной сістэмы каштоўнасцяў над другой, паколькі ўсе навуковыя намаганні павінны быць зразумелыя ўсім навукоўцам, а адзінай аб'ектыўнай сістэмы каштоўнасцяў у нас няма. Паводле вызначэння Брэхта, навуковы шлях прыводзіць нас толькі да суб'ектыўных сімпатый асобных індывідуумаў.

Такім чынам, падабенства паміж канцэпцыяй рэлятывізму навуковых каштоўнасцяў і вялікаю часткай сучаснай тэорыі дэмакратыі відавочнае. Абедзве спрабуюць раздзяліць метад і канчатковыя мэты. Гэта не значыць, што аналогіі паміж пераважным поглядам на дэмакратыю і названай трактоўкай навукі поўныя — зусім не, але іх узаемапранікненне і ўзаемаўплыў істотныя. Можна сказаць, што абедзве з'явы дэманструюць фундаментальную нявызначанасць, якая вынікае з немагчымасці паспяхова падступіцца да асноўных праблем этыкі і логікі. І хоць большасць абаронцаў «працэдурнага» погляду на дэмакратыю і рэлятывізм навуковых каштоўнасцяў з акадэмічных колаў прызнаюць, што ў рэшце рэшт ім прыйдзецца абгрунтоўваць сваё разуменне перавагі дэмакратыі альбо навукі пераканальнымі аргументамі, яны не надаюць сваім сістэмам нейкіх прадвызначаных мэтаў, якія б, апроч таго, падпарадкоўвалі б сабе астатнія. Сярод тэарэтыкаў дэмакратыі гэты пункт погляду эмацыянальна падае Генры Б. Маё:

Дэмакратыя не ставіць ніякай зацверджанай навукаю «мяжы» для чалавека і не служыць дасягненню ўсёпадпарадкавальнай мэты, формы Дабра, канчатковай

ідэі. У яе ёсць свае прынцыпы развіцця са сваімі асаблівасцямі, ёсць неадʼемныя ад сістэмы каштоўнасці, ёсць тыповы характар, які яна нясе ў сабе і развівае. У гэтых рамках магчыма выкарыстанне дэмакратыі для дасягнення мэтаў, якія мяняюцца з часам... Вобласць палітычных і сацыяльных мэтаў у дэмакратыі застаецца адкрытай і неакрэсленай[4].

Прызвычаіцца да такога — і аналагічных — сцвярджэнняў наконт навукі цяжка з той прычыны, што нам прапануецца разглядаць як добрага дэмакрата таго, хто шмат значэння надае асобным працэдурным правілам. Як лічыцца, працэдурныя правілы разам складаюць дэмакратыю і не маюць пры гэтым вышэйшага матыву. Цяжка прызнаць асэнсаванасць аргумента, у якім сцвярджаюцца дэмакратычныя працэдуры, але не прадугледжваецца ажыццяўленне нейкай вышэйшай мэты, як, напрыклад, дасягненне цывілізаванасці ці шчасця. Прызнанне аргумента такога кшталту, здаецца, будзе азначаць вельмі няпэўнае размежаванне мэтаў і сродкаў. Па пераканальным сцвярджэнні Джона Дʼюі, канчатковыя мэты трэба ацэньваць па тых сродках, якія выкарыстоўваюцца дзеля іх дасягнення. І наадварот, сродкі зʼяўляюцца частковым дасягненнем мэт. Іншымі словамі, і «мэты», і «сродкі» — гэта ўсяго толькі два погляды на адзін і той самы працэс бесперапыннай мэтанакіраванай дзейнасці. Зноў жа, паводле вызначэння Дж. Дʼюі, «мэта ёсць назва шэрагу дзеянняў, якія разглядаюцца ў сукупнасці... Сродак ёсць назва таго ж шэрагу дзеянняў, узятых паасобку»[5]. Метады дэмакратыі, такім чынам, немагчыма адрозніць ад вынікаў — бліжэйшых і прадказальных або далёкіх і непрадбачных, якія гэтыя метады ўтрымліваюць у сабе і наближаюць. Нельга сказаць, што Г. Маё не заўважае гэтай ідэі, але ён упарта не бачыць, як яна ставіць пад сумненне ўвесь яго падыход да дэмакратыі.

Якім яшчэ чынам дэмакратычныя нормы могуць набыць каштоўнасць для чалавека, як не ўплывам на тое, што ён абгрунтавана ці беспадстаўна лічыць мэтай свайго жыц-

цыя? Вядома, не выключана магчымасць выкарыстання сродкаў, уздзеянне якіх не цалкам ці памылкова пралічана, але, сыходзячы з таго, што ў нашым выбары ёсць рацыянальнае зерне, гэты набор сродкаў павінен разглядацца намі як спрыяльны для той мэты, якая, у рэшце рэшт, робіць наша жыццё вартым жыцця. Г. Маё прызнае, што дэмакратычныя працэдуры сцвярджаюць і ўмацоўваюць пэўныя каштоўнасці. Можна дадаць, што пры гэтым яны супрацьдзейнічаюць рэалізацыі іншых каштоўнасцяў, носьбітамі шмат якіх з'яўляюцца камуністы ці нацысты. Ці можна адначасова сцвярджаць, што дэмакратыя пазбаўляе жыццё канчатковай мэты? І наадварот, калі сыходзіць з таго, што як добрыя дэмакраты мы павінны лічыць мэту існавання нявызначанай, якая логіка дазваляе нам аддаваць перавагу адной палітычнай сістэме перад другой?

Магчымы контраргумент: дэмакратычныя працэдуры не патрабуюць і не прадугледжваюць канчатковай мэты, іх апраўданасць заключаецца ў тым факце, што яны даюць чалавеку пэўную свабоду для ажыццяўлення асабістых мэтаў — часткова дзякуючы пэўнаму кантролю над дзяржаўнай і грамадскай палітыкай. Але такі контраргумент будзе азначаць неразуменне сутнасці пытання, паколькі *свабода, мэта, кантроль* і г.д., каб быць нечым большым за пустыя лозунгі, павінны суадносіцца з тою мэтай, якая лічыцца канчатковай, ці вызначацца адносна яе. Калі працэдурныя сродкі дэмакратыі падбіраюцца разумна і асэнсавана, яны сапраўды ўвасабляюць гэтую мэту і часткова спрыяюць яе дасягненню. Г. Маё і іншыя тэарэтыкі з аналагічнымі ягоным поглядамі на дэмакратыю ўкладаюць у паняцце сапраўднай прызначанасці чалавека значна больш, чым ім дакладна вядома.

Якім бы абмежаваным і невыразным не было наша бачанне сапраўднай каштоўнасці рэчаў і з'яў, яго наяўнасць дазваляе захоўваць пачуццё напрамку і прапорцый, без якога існаванне і навука робяцца бессэнсоўнымі. Навука сыходзіць не толькі з таго, што ў сусвеце існуе парадак, але

і з магчымасці знайсці да гэтага парадку ключ. Толькі палавіну будынка філасофіі будуе той вучоны, які прытрымліваецца філасофіі рэлятывізму навуковых каштоўнасцяў замест шчырага прызнання магчымасці таго, што этычныя намаганні людзей, прыкладам якіх з'яўляюцца зацвярджанне дэмакратычных правоў і імкненне да ісціны, маюць агульны фокус і што ўсведамленне чалавецтвам ідэі дабра большае за суб'ектыўныя прадузятасці індывідуумаў і груп і паддаецца навуковаму аналізу. У гэтай недабудоўлі ён можа гадаваць пэўныя каштоўнасці і, такім чынам, надаваць жыццёваму шляху пэўныя сэнс і паслядоўнасць без аналізу яго скіраванасці на канчатковую мэту і прызнання адказнасці за сваё існаванне. Ярлык суб'ектыўнасці, які ён прычэплівае на любыя спробы сцвярджэння «асноўных каштоўнасцяў», кладзе канец высвятленню іх апраўданасці, якое, па сутнасці, не паспела нават пачацца. У выніку ён не можа захаваць навуку нейтральнай адносна этыкі і толькі палягчае некрытычнае стаўленне да каштоўнасцяў пры вызначэнні больш значных з іх.

У сучасных палітычных разважаннях на Захадзе словам *дэмакратыя* карыстаюцца і злоўжываюць часцей за іншыя тэрміны. Можна сцвярджаць, што тэарэтычная блытаніна ў пэўнай меры з'яўляецца вынікам значнага ўплыву пэўнага этычнага рэлятывізму ці нігілізму. Тэарэтыкі дэмакратыі адмовілі чалавечаму жыццю ў акрэсленай, нязменнай мэце і цяпер сутыкаюцца з вялікімі цяжкасцямі, калі спрабуюць вызначаць агульную кропку суаднясення. Дэмакратычны слоўнік адкрыты для перагляду. Мэта гэтага даследавання — садзейнічаць аднаўленню тэарэтычнай і тэрміналагічнай яснасці адносна дэмакратыі шляхам увязкі яе з імкненнем чалавека жыць паводле маралі. Гэтым падыходам я далучаюся да філасофскай традыцыі, заснаванай на Захадзе Платонам і Арыстоцелем. У гэтай кнізе будзе зроблена спроба даць этычнае тлумачэнне дэмакратыі, г.зн. такое тлумачэнне, у якім пачуццё напрамку і прапорцыі вынікае з этычна-філасофскага разумення прыроды і лёсу чалавека.

Далей будзе зроблена спроба паказаць, якім чынам гэтае пачуццё звязанае з абраным урадам і як на яго ўплывае. Замест таго, каб шукаць маральнае абгрунтаванне гатоваму вызначэнню дэмакратыі, я паспрабую вырашыць, якой павінна быць схема грамадскага самакіравання, каб забяспечыць падтрымку этычнага жыцця. Калі да этычных патрабаванняў ставіцца сур'ёзна, то зрабіць наадварот — гэта значыць паставіць каня паперадзе калёсаў.

Я далёкі ад таго, каб абмяжоўваць разгляд этыкі вывучэннем непазбежна суб'ектыўных меркаванняў адносна мэты чалавечага жыцця. Я сыходжу з таго, што чалавек здольны пайсці далей за ўсё адноснае і суб'ектыўнае ў маралі і што філасофія здольная апісаць гэты працэс. Пад этычным сумленнем мы разумеем не нейкі адвольны, асабісты ці звычайны прынцып паводзін, а больш ці менш глыбокае — у залежнасці ад чалавека — усведамленне таго, што існуе поўная мэта чалавечага жыцця, якая стаіць вышэй за недаўгавечныя перавагі і чалавечую прадузятасць і парушэнне якой абыходзіцца стратай часткі сэнсу і кошту жыцця. Этычнае сумленне — гэта тое ў чалавеку, што імкнецца, у рэшце рэшт, да рэалізацыі ўсеагульнага дабрабыту, а не сцвярджэння інтарэсаў асобных індывідуумаў ці груп. Філасофія этыкі імкнецца апісаць прыроду гэтага галоўнага прынцыпу. Каб пазбегнуць непаразумення, трэба сказаць, што этычная філасофія спрабуе надаць найбольш ясную інтэлектуальную акрэсленасць сэнсу духоўнага напрамку, што ў рэшце рэшт адхіляе ўсе канкрэтныя фармулёўкі. Пад этычным сумленнем я разумею своеасаблівае асэнсаванне рэчаіснасці, дынамічна звязанай з рацыянальнасцю, але не абмежаванай ёю. Такім чынам, абсалютам этычнага жыцця чалавека з'яўляецца не той ці іншы стандарт паводзін, які складаецца пад уплывам этычных патрабаванняў, а сам маральны абавязак, імператыў заўсёды шукаць самаапраўдальнае вырашэнне канкрэтнай сітуацыі. Некаторыя хрысціянскія вернікі палічаць за лепшае сказаць, што этычнае сумленне — гэта Святы Дух, які сы-

ходзіць на чалавека. Выкарыстанне такой тэрміналогіі дазволіла б выключыць бесперспектыўныя спасылкі на расплывістае і слізкае значэнне слова *сумленне* у тым сэнсе, у якім яно ўжываецца ў штодзённай гаворцы і зрабіла б яснейшаю сувязь этыкі з боскаю мэтай, якую я імкнуся ўстанавіць. З другога боку, такі крок, магчыма, недарэчна ўскладніў бы ўспрыманне майго аналізу тымі, хто не можа пагадзіцца з чыста хрысціянскім бачаннем Бога.

Спроба дакладна вызначыць прычыны адмаўлення ад этычнага рэлятывізму і схільнасці да класічнай традыцыі ў этыцы, пачатай Платонам і Арыстоцелем, і да цесна звязанай з ёю іудзейска-хрысціянскай традыцыі, можа стаць матэрыялам для асобнай працы. Тут неабходна прыгадаць вучоных, якія працягваюць гэтыя традыцыі. Нягледзячы на тое, што погляды мінулага ў шэрагу важных момантаў канфліктуюць з некаторымі шырока прызнанымі сучаснымі меркаваннямі, аўтары, якія лічаць іх па-ранейшаму абгрунтаванымі, не могуць кожны раз пачынаць з нуля, адстойваючы свае асноўныя прынцыпы ад нападкаў сучаснікаў. Каб быць здольным даць пэўныя тлумачэнні, прапаноўваць новыя шляхі развіцця і ўзмацнення старых традыцый ці новыя шляхі іх выкарыстання, і, такім чынам, зрабіць свой уклад у філасофію, сучасны філосаф павінен мець магчымасць карыстацца той базай, што была пакладзена іншымі. Але сама сутнасць навуковай дыскусіі патрабуе будаваць аргументацыю такім чынам, каб яна гучала змястоўна і заслугоўвала ўвагі нават у тых, хто прытрымліваецца зусім іншай сістэмы. Спадзяюся, што падчас аналізу суадносінаў паміж этычным сумленнем і народным самакіраваннем свае развіццё атрымаюць і тыя пераканаўчыя доказы, якія паказваюць, чым этыка павінна быць на практыцы.

Увядзенне паняцця этычнай перспектывы ў пытанне аб народным кіраванні прывядзе да перагляду тых прынцыпаў дэмакратыі, якімі іх сёння разумее шмат палітолагаў. Этычная тэорыя дэмакратыі не зможа, напрыклад, задаволіцца простым сцвярджэннем таго, што дэмакратыя з'яўляецца

пэўнаю формай кіравання, пры якой грамадская палітыка залежыць ад волі большасці грамадства, а не прывілеяванай эліты. Такі спрошчаны падыход, можа, і мае каштоўнасць для чыстай тэорыі народаўладдзя, але адказу на пытанне аб тым, ці павінна дэмакратыя спачатку выхаваць пэўную якасць народнай волі, ён не дае. Этычная тэорыя дэмакратыі шукае ў агульнапрызнаным прынцыпе ўлады большасці нечага большага, за вядомую думку аб тым, што колькасная перавага адной часткі грамадства над іншай дае першай перавагу ў прыняцці грамадскіх рашэнняў. У выглядзе простага сцвярджэння прынцып не ўлічвае патрабаванняў этыкі, і такі недахоп, на жаль, уласцівы большасці ўплывовых сучасных тэорыяў дэмакратыі. У сваіх пошуках «асноўнай рысы» гэтае формы кіравання Генры Маё спыняецца на наступным крытэрыі: «Палітычная сістэма дэмакратычная ў той ступені, у якой улады знаходзяцца пад сапраўдным кантролем народа»[6]. Безумоўна, прапанаванае Маё вызначэнне дэмакратыі не абмяжоўваецца гэтаю фразай, але той факт, што менавіта гэты паказчык ён лічыць «асноўнаю рысай», добра адлюстроўвае тэндэнцыю сучаснай дэмакратычнай тэорыі разглядаць гэты тып кіравання як не болей чым форму, якую можна напоўніць амаль што любым змесцам. Гэты нібыта фундаментальны крытэрый ніяк не згадвае пра якасць волі, якую быццам павінна фармуляваць дэмакратыя, а проста дае адзіную фармулёўку: чым больш народны кантроль, тым больш дэмакратыі. Мы зноў застаемся з вызначэннем, якое разглядае дэмакратыю ўрэшце на тым самым колькасным узроўні.

Вядома, Генры Б. Маё — толькі адзін з вялікай колькасці сучасных тэарэтыкаў, якія паставілі перад сабой нялёгкую задачу даць вызначэнне дэмакратыі. Гэткім самым спрашчэннем было б ставіцца да яго і як да прадстаўніка значнай большасці тых, хто не дапускае магчымасці спалучыць вызначэнне дэмакратыі са сцвярджальнаю ўсёахопнаю нормай дабра. Колькасць тэорый народнага кіравання роўная колькасці тэарэтыкаў. Такіх розных аўтараў, як,

напрыклад, Роберт Даль, Энтані Даўнз, Элф Рос, Джавані Сарторы, Томас Лэндан Торнсан і Герберт Цінгстэн, ніяк не залічаш у адну катэгорыю. Але мэты нашага даследавання не прадугледжваюць патрэбы ў разглядзе іхніх ідэй, хоць шмат якія з іх і спрыяюць разуменню дэмакратыі. Накіраванасць нашага даследавання дазваляе хіба вылучыць ва ўсіх гэтых ідэях агульную для іх фундаментальную абмежаванасць, якая вынікае з адсутнасці ўвязкі формы народнага кіравання з усёпранікальным маральным прызначэннем чалавека. З прычыны такога недахопу гэтыя тэарэтыкі спаўзаюць да працэдуралізму пэўнага кшталту, хоць ў іншых накірунках дэманструюць істотна адрозныя магчымасці. І калі разглядаць Маё ў такім вузкім ракурсе, яго, напэўна, можна ўсё-такі назваць даволі прадстаўнічай фігурай.

Хоць у вызначэннях працэдурнага кшталту можна адзначыць немалую вынаходлівасць іх аўтараў, асноўнае пытанне застаецца без адказу: у чым заключаецца галоўнае апраўданне прыманых працэдур? Якімі б ні былі вытанчанымі спробы абгрунтаваць такім чынам канстытуцыйнае кіраванне, яны не паказваюць, што гэтая форма не проста абслугоўвае невядома як выведзеную «перавагу», а з'яўляецца маральна неабходнай і вынікае з прыроды чалавека.

Трэба, аднак, зазначыць, што некаторыя сучасныя тэарэтыкі, схільныя да працэдурнага вызначэння дэмакратыі, тым не менш усведамляюць— прынамсі часткова,— што з размежаваннем мэтаў і сродкаў ёсць пэўныя цяжкасці. Так, амаль ва ўнісон з Джонам Д'юі Торсан піша: «Любы ўважлівы аналіз этыкі безумоўна пакажа, што сёння не існуе выразна акрэсленага размежавання сродкаў і мэтаў, адрознення паміж тым, што робіцца і як,— іншымі словамі, паміж метадам і сутнасцю»[7]. Такое меркаванне — патэнцыйна значнае пашырэнне погляду Маё, але яно нават не набліжаецца да межаў філасофіі Д'юі, не кажучы ўжо пра тое, каб сягнуць па-за іх. Бо Д'юі хоць і адмаўляў канцэпцыю ўсеагульнага дабра, але хіба яго філасофія не прасяк-

нута разуменнем таго, што такое дабро існуе,— прычым разуменнем больш моцным, чым у большасці сучасных сацыёлагаў, на якіх ідэі Д'юі зрабілі прыкметны ўплыў? Цэлыя раздзелы думкі Д'юі, здаецца, самі просяцца быць перагледжанымі з блізкіх да маіх этычна-філасофскіх пазіцый. Падставы разглядаць дэмакратыю як звод працэдур сапраўды існуюць. Але тады трэба прызнаць не толькі тое, што гэтыя працэдуры з'яўляюцца ўсяго адным са шляхоў падыходу да канкрэтнай праблемы, як вызначыў бы Д'юі, але і тое, што і сама праблема таксама з'яўляецца частковаю рэалізацыяй ці парушэннем усёпранікальных маральных нормаў.

Сучасная дэмакратычная тэорыя таксама мае сваіх парушальнікаў спакою. Вось імёны толькі некаторых знакамітых амерыканцаў, якія займаліся праблемамі народнага кіравання і зрабілі істотны ўклад у перагляд прадмета гэтага даследавання з пазіцый этыкі: Джон Хэлоўэл, Уолтэр Ліпман, Джон Кэртні Марэй, Райнхольд Нібур і Рэнэ дэ Вім Уільямсан. У дэталёвым разглядзе іх працы патрэбы цяпер няма, але я хацеў бы выказаць сваю сімпатыю да іх намаганняў ставіцца да дэмакратыі як механізму, які дазваляе спалучыць палітыку з вышэйшым прызначэннем чалавека.

Калі мы прызнаем, што жыццё павінна будавацца паводле этыкі, узнікае неабходнасць высветліць, якім чынам можна прымусіць урад гэтыя патрабаванні паважаць. Якім чынам форма кіравання, заснаваная на народнай згодзе, можа садзейнічаць пашырэнню і захаванню маральных каштоўнасцяў? Жан-Жак Русо, шырока прызнаны адным з бацькоў сучаснай дэмакратыі, бачыць адказ на гэтыя пытанні ў сваёй канцэпцыі агульнай волі. Апошняя, па яго вызначэнні, заўсёды маральная і з'яўляецца адзіным законным шляхам волевыяўлення народа. Каб распаўсюдзіць гэтую мараль на форму кіравання, неабходна стварыць такія абставіны, пры якіх агульная воля можа самарэалізавацца. Важна адзначыць, што Русо лічыць канстытуцыйныя абмежаванні для грамадзян несумяшчальнымі з выяўленнем

агульнае волі, паколькі маральнасць ён звязвае са спантаннасцю, якой нішто не павінна замінаць. На яго думку, добраму грамадству пагражае не першы імпульс чалавека, які заўсёды добры, а штучныя матывы, якімі грамадства на працягу сваёй гісторыі абмяжоўвала і скажала ўласцівую яму першапачатковую накіраванасць на дабро. І канстытуцыйныя абмежаванні волі народу могуць таксама служыць прыкладам такога разбэшчвальнага ўплыву. Як і іншыя штучныя абмежаванні, якія скоўваюць прыродную чалавечую дабрадзейнасць, яны павінны быць знятыя, каб у чалавеку магло панаваць яго стыхійнае адчуванне дабра. Гэта і ёсць — у сцiслым выглядзе — этычная філасофія, на якой грунтуецца бачанне Русо плебісцытнай дэмакратыі.

Меркаванне Русо пра тое, якім чынам у палітыцы павінна забяспечвацца маральнасць, у корані адрозніваецца ад тэзісу, які я імкнуся развіць у гэтай кнізе. Мая мэта — давесці, што ідэя дэмакратыі, якая абапіраецца на рэальны патэнцыял чалавека, з'яўляецца ні чым іншым, як ідэяй дэмакратыі канстытуцыйнай, або, іншымі словамі, ідэяй народнага кіравання ў рамках абумоўленых законам абмежаванняў, якія немагчыма лёгка змяніць. А тое, што гэта так, вынікае з прыроды маральнай сутнасці чалавека. Адным з інструментаў пабудовы маёй аргументацыі з'яўіцца аналіз канцэпцыі агульнай волі Русо. Думка Русо заслугоўвае ўважлівага разгляду, бо яна не толькі непасрэдна і апасродкавана ў значнай ступені паўплывала на станаўленне дэмакратычнай тэорыі і наогул палітычнай думкі на Захадзе, але і дазваляе зазірнуць у самую сутнасць праблем, без увагі на якія і без вырашэння якіх немагчыма пераадолець блытаніну ў дэмакратычнай тэорыі. Аддаючы Русо належнае за тое, што ён узняў пытанне аб маральным аспекце народнага кіравання, мы ў той жа час можам паказаць і шкоднасць яго ўплыву. На Захадзе ён з'явіўся піянерам таго тыпу этыкі, якая атаясамлівае прынцып маральнай дабрадзейнасці са станоўчымі пачуццямі чалавека, маральнасцю «ад сэрца», ад якой Захад так яшчэ і не акрыяў.

Менавіта такое разуменне сутнасці этыкі ляжыць у аснове нецярпімасці Русо да ўнутраных і знешніх абмежаванняў для чалавека. Я паспрабую даказаць, што агульная воля, якой Русо заклікае аддаць поўную ўладу і поўную свабоду, не мае тых якасцяў, якія ў яе ўкладаюцца, і не можа служыць крытэрыем вызначэння правільнасці, вышэйшым за волю асобнага суб'екта і асобнай групы.

Прагучыць у гэтай кнізе і аргументацыя на карысць таго, што сёння этычнаму сумленню чалавека даецца недакладнае вызначэнне, як станоўчай сіле ў нашым імпульсіўным жыцці. Было б правільней вызначаць яго як прынцып самааналізу ці самацэнзуры і аддзяляць ад канкрэтных пачуццяў і ўчынкаў чалавека. Этычнае сумленне не дыктуе той ці іншай лініі паводзін у звычайным сэнсе, а толькі ўплывае на сам матыў, на якім грунтуюцца дзеянні. Што датычыць чалавечага імпульсу, дык сам па сабе ён ніколі не можа быць нормаю ацэнкі маральнасці, ён можа толькі больш ці менш набліжацца да гэтае нормы — у той ступені, у якой будзе спрыяць дасягненню ўсёпранікальнай мэты, якую ставіць перад чалавекам яго этычнае сумленне.

Можна давесці, што маральны прынцып самааналізу цесна звязаны з ідэяй канстытуцыялізму. Канстытуцыя і іншыя законы абмяжоўваюць волю чалавека. Ва ўмовах дэмакратыі, калі пісьмовыя ці вусныя канстытуцыйныя палажэнні рэгулююць працэдуру ўсеагульных выбараў, прадстаўніцтва ў органах улады, тэрміны знаходжання на пасадзе, падзел улады, заканадаўчую дзейнасць і г.д. і любая іх змена патрабуе шмат часу і намаганняў, адвольнасць і капрызы як усяго грамадства ў цэлым, так і асобных яго прадстаўнікоў абмежаваныя. Кіраванне грамадствам у гэтым выпадку грунтуецца не на імпульсах людзей, а на грамадскіх рашэннях, для прыняцця якіх існуе канкрэтны, адмыслова распрацаваны парадак.

Ва ўмовах дэмакратыі канстытуцыйныя абмежаванні можна разглядаць як перашкоды, створаныя народам і яго прадстаўнікамі дзеля самастрымлівання. Але навошта наро-

ду абмяжоўваць сваю свабоду дзеянняў? Русо рашуча адхіляе такую ідэю кіравання. Канстытуцыйны лад недаверліва ставіцца да бесперашкодных дзеянняў і спантанных рашэнняў, бо элемент адвольнасці, які яны змяшчаюць, пагражае духу цывілізаванага палітычнага ладу. А канстытуцыйны закон і падпарадкаванае яму заканадаўства скіраваныя як раз на тое, каб максімальна ачысціць кіраванне грамадствам ад гэтага элементу і стварыць умовы для ўзважаных грамадскіх рашэнняў. Спроба забяспечыць крытычнаму аналізу месца ў працэсе фарміравання палітыкі можа мець этычны аспект. Дзе ёсць месца для разважанняў, знойдзецца месца і для прымянення этычнай перспектывы. Я перакананы, што ў адным са сваіх аспектаў канстытуцыяналізм ёсць палітычнае вымярэнне этычнага самаабмежавання і, такім чынам, неабходная палітычная гарантыя этычнасці жыцця. Ідэя канстытуцыйнай дэмакратыі ў адрозненне ад плебісцытнай дэмакратыі Русо абавязкова ўключае ў сябе такі аспект, як асэнсаванне грамадствам неабходнасці абараніць нас саміх ад нашай жа стыхійнасці ў палітыцы. Мы павінны быць напагатове, каб перадухіліць заўчасныя, неразважлівыя імкненні і своекарыслівую адвольнасць, якая за імі хаваецца. Як індывідуум можа скарыстаць уласны адмоўны вопыт, атрыманы з маральнай слабасці, каб ніколі больш не даваць волю сваім імпульсам і заўсёды спачатку ўзважваць рашэнне з пункту погляду маралі, так і народ можа ўсвядоміць неабходнасць стрымліваць свае імпульсы, народжаныя пад уплывам моманту, дзеля ўсеагульнай карысці.

Фармальная логіка ў тым выглядзе, у якім яна выкладаецца, не змяшчае нічога, што перашкаджала б сучаснаму мысліцелю развіваць тэорыю дэмакратыі, якая б цалкам адмаўляла ці прымяншала патрэбу ў канстытуцыйных абмежаваннях. Пытанне, аднак, у тым, ці не трэба гэтую тэорыю разглядаць як пустую і патэнцыйна небяспечную мару. Такая тэорыя заслугоўвае ўвагі толькі тады, калі некаторыя рысы чалавечай прыроды разглядаюцца як не адпаведныя чалавечай істоце. У прыватнасці, такая тэорыя высвечвае

маральную недасканаласць чалавека, якую магчыма апісаць як пастаянную ўнутраную напружанасць паміж этычным сумленнем і супрацьлеглымі яму імкненнямі.

Дэмакратыя як спосаб жыцця

У сваёй спробе даць этычнае тлумачэнне дэмакратыі мы адмовімся ад стаўлення да дэмакратыі як да нібыта спрадвечна больш перадавой формы кіравання ў параўнанні з іншымі, як гэта часта падаецца на Захадзе. Тут будзе да месца нагадаць Арыстоцеля, які казаў, што ніводная форма кіравання не прыдатная для ўсіх абставінаў. Бессэнсоўна і абстрактна сцвярджаць, што толькі дэмакратычныя інстытуты легітымныя. Паводле Джона Сцюарта Міла, «людзі могуць не хацець або быць няздольнымі выконваць тыя абавязкі, якія ўскладае на іх існуючая ўлада»[6]. Пытанне легітымнасці розных тыпаў кіравання нельга разглядаць асобна ад таго культурнага кантэксту, да якога яны належаць. Дэмакратыя можа быць рэалізаваная ў Еўропе ці ў Паўночнай Амерыцы, але не на Афрыканскім кантыненце, дзе большасць народаў, здаецца, не дасягнула яшчэ палітычнай сталасці на тым узроўні, які патрэбны для падтрымання дэмакратыі. Сучаснаму Захаду, дзе дэмакратыя разглядаецца як натуральная форма кіравання, неабходна памятаць, што ў гістарычным і геаграфічным планах дэмакратыя, у поўным сэнсе гэтага слова, з'яўляецца, хутчэй, выключэннем, а не правілам. Мы павінны пільна сачыць за тым, каб не скаціцца да правінцыяльнага ці павярхоўнага падыходу да сродкаў, якія грамадства выкарыстоўвае для рэалізацыі сваіх палітычных патрэб.

Ёсць, аднак, важкія падставы разглядаць ідэю дэмакратыі як высакародную. Можна абгрунтавана даказаць, што дэмакратыя з'яўляецца, у пэўным сэнсе, вяршыняй супольнага жыцця людзей. Такі аргумент суадносіць дэмакратыю з маральнай мэтай існавання чалавека, таму што ператварае вобраз народнага самакіравання ў мэту дзейнасці грамадства. Не пагаджаючыся з усёй палітычнай філасофіяй Джона

Д'юі, працытуем некалькі вельмі важкіх яго радкоў: «Як ідэя, дэмакратыя не з'яўляецца альтэрнатывай іншым прынцыпам супольнага жыцця людзей. Яна ёсць увасабленне жыцця грамадства, ідэал у адзіным разумным сэнсе гэтага слова: імкненне і рух у напрамку канчатковай мэты, якая ўяўляецца завершанай і дасканалай». Відавочна, што слова «дэмакратыя» Д'юі карыстаецца ў значна шырэйшым сэнсе, які не абмяжоўваецца наборам палітычных інстытутаў і правілаў. Дэмакратыя ў вызначэнні Д'юі ахоплівае ўсю суму ўмоваў, якія існуюць у грамадстве, дзе дасягнуты рэальны кансэнсус. Канкрэтныя палітычныя структуры складаюць толькі частку больш вялікай і складанай пабудовы. Слова «дэмакратыя» прадугледжвае, што дзеля дасягнення мэты супольнага суіснавання патрэбен удзел усяго народа. Трэба адразу дадаць, што, паводле Д'юі, «дэмакратыя ў гэтым сэнсе не з'яўляецца фактам і ніколі ім не будзе»[9]. Можна меркаваць, што гэтае паняцце выкарыстоўваецца філосафам у арыстоцелевай манеры: рэч ці з'ява ёсць тое, чым яна патэнцыяльна можа стаць.

Прапанаванае Д'юі пашырэнне канцэпцыі дэмакратыі з вызначэннем яе як цэлага ладу жыцця з канкрэтнай канчатковаю мэтай супрацьстаўляе яго тэарэтыкам, якія адводзяць дэмакратыі абмежаваную ролю палітычнай формы без ніякай вярхоўнай мэты. Д'юі, здаецца, больш чула за іх ставіцца да таго факту, што сваю форму, моц і арыентаванасць улада будуе на імкненнях народа, якому служыць. Улада таксама з'яўляецца адлюстраваннем і імкнецца да ажыццяўлення мэтаў жыцця ў тым выглядзе, у якім іх бачаць народ і яго лідэры. Форму кіравання немагчыма вызначыць, апроч як у вольным эмпірычным выглядзе, паводле адных толькі абстрактных прынцыпаў накшталт усеагульнага выбарчага права, народнага кантролю над афіцыйнымі асобамі і мажарытарнага кіравання, паколькі іх змест можа мяняцца ў залежнасці ад сацыяльнага этасу, які іх напаўняе. Палітычны інстытут не ёсць нейкі выразна акрэслены феномен; ён складаецца са зместу дзеянняў тых,

хто выконвае яго функцыі, і тых, хто прызнае яго паўнамоцтвы. Гэтыя дзеянні ёсць праява пэўнага культурнага асяроддзя ці, кажучы словамі Арыстоцеля, «рэжыму». Вызначаючы дэмакратыю праз катэгорыю супольнасці, Д'юі надае народнаму кіраванню канкрэтную мэтанакіраванасць, у параўнанні з якой і трэба разглядаць яго працэдурныя правілы.

Пашыранае вызначэнне дэмакратыі, якое дае Д'юі, дэманструе штучнасць спроб рэзка размежаваць грамадскае і асабістае жыццё. Палітолаг павінен рабіць такое размежаванне, бо яно карыснае для арганізацыі думкі і тлумачэння сваіх ідэй. Аднак, хоць у некаторых выпадках будзе сапраўды *практычным* вызначэнне галасавання заканадаўцы як грамадскага акту, а пакарання дзіцяці як прыватнай справы, нельга забывацца на тое, што такое размежаванне пры яго разглядзе з улікам канчатковага выніку носіць адвольны характар. Першае дзеянне ў ім адразу пазначаецца як «грамадскае», але не таму, што яно вельмі своеасаблівае, *sui generis*, а таму, што мае дачыненне да «кіравання грамадствам» у звычайным яго разуменні і самым прамым і моцным чынам адбіваецца на жыцці шматлікіх людзей. Дастаткова змяніць прыклад «прыватнага» дзеяння на такое, якое б непасрэдна і адчувальна закранала іншых,— і правесці размежавальную рысу стане яшчэ складаней. Можна, напэўна, сказаць, што ў адрозненне ад прыватнага дзеянне з'яўляецца грамадскім, калі яно адбіваецца на жыцці іншых людзей, але такая формула прапануе не дакладнае размежаванне, а ўсяго толькі расплывістую шкалу ацэнак[10].

Такім чынам, разглядаць «кіраванне» ў адрыве ад «грамадства» значыць грашыць супраць рэчаіснасці. Кіраванне ёсць сукупнасць «прыватных» і «грамадскіх» дзеянняў і мяняецца разам з імі. Немагчыма канчаткова вызначыць, дзе канчаюцца «правілы» і «інстытуты» дэмакратыі і дзе пачынаецца культурнае «асяроддзе», — яны дынамічна ўзаемазвязаныя. Гэта два бакі аднаго і

таго ж працэсу мэтанакіраванай чалавечай дзейнасці.

У філасофскім сэнсе Д'юіева ідэя супольнасці не беззаганная, і таму прыняць шмат якія дэталі яго погляду на народнае кіраванне немагчыма. Тым не менш яго канцэпцыя аб тым, што дэмакратыя ўключае ў сябе ідэю супольнасці, з'яўляецца каштоўнай, бо яна тым самым сцвярджае, што ў народным самакіраванні закладзены маральны абавязак і лагічная мэта, якія немагчыма ігнараваць, бо інакш гэтая форма кіравання існаваць не зможа. І хоць я не стаўлю сабе за мэту давесці, што дэмакратыя ёсць «ідэя супольнага жыцця грамадства», да такой высновы вядзе сам аналіз. Я паспрабую прадэманстраваць, што неад'емнае ад дэмакратычнага працэсу імкненне да этычнасці з'яўляецца, паводле пазычанага ў Роберта Нізбета сцвярджэння[11], імкненнем да супольнасці. Безумоўна, ідэя супольнасці як мэты, на рэалізацыю якой павінна быць скіраваная палітыка, з'яўляецца асноўнай у класічнай і іудзейска-хрысціянскай традыцыі. Нам давядзецца больш падрабязна спыніцца на тым, чым гэтая ідэя тлумачыцца і як яна звязаная з канцэпцыяй народнага кіравання. Я сцвярджаю, што этычнае сумленне прымушае чалавека рухацца ў напрамку, супрацьлеглым цэнтрабежным сілам суб'ектыўнай прадузятасці, адвольнасці і эгатызму. Этычнае сумленне можна апісаць як пачуццё прыналежнасці, як удзел у ажыццяўленні надындывідуальнай мэты ўсеагульнай гармоніі. Калі ж мы прызнаем, што чалавеку ўласцівыя вельмі супярэчлівыя і ўзаемавыключальныя схільнасці, дык адзіным тыпам народнага самакіравання, прыдатным, каб працаваць на гэтую мэту ў палітыцы, з'яўляецца канстытуцыйны.

Маральнасць і своекарыслівасць

Асаблівая ўвага ў гэтай кнізе будзе нададзеная этычнаму аспекту праблемы дэмакратыі. Не будзе нічога дзіўнага, калі ў працэсе даследавання ў каго-небудзь узнікне ўражанне, што маральнасць *сама па сабе* ўжо з'яўляецца крыніцай парадку ў дэмакратыі. Каб перасцерагчы ад такога ўражан-

ня і ўсталяваць цвярозы погляд, трэба зрабіць некаторыя заўвагі.

Прырода чалавека, наколькі мы можам меркаваць з гістарычнага развіцця і па нас саміх, не дае падстаў для аптымізму, што датычыцца трыумфу этыкі над своекарыслівасцю ў чалавечых адносінах. Павага да этычнай мэты жыцця ў палітыцы, хутчэй, не правіла, а выключэнне. Некаторым палітычным філосафам, сярод якіх найбольш прызнанымі з'яўляюцца Макіявэлі і Хобз, элемент чыстай улады ў палітыцы засланіў сабой амаль усё астатняе. Хобз заходзіць так далёка, што нават перавызначае мараль як імкненне да ўлады. Але якімі значнымі ні былі б іх перабольшванні, гэтыя філосафы вывелі важную ісціну, якая павінна асэнсоўвацца тымі, хто вывучае палітыку, і асабліва тымі, для каго палітыка існуе неадрыўна ад этыкі: палітыка ёсць, у першую чаргу, арэна канфліктаў, сутыкнення волі індывідуумаў і інтарэсаў груп. Можна зрабіць яшчэ адзін крок і сказаць, што жыццё наогул змяшчае элемент вайны, а ваенныя канфлікты і іншыя формы гвалту з'яўляюцца толькі адной з яго праяў. Адна з асноўных роляў кіравання грамадствам — забяспечваць мірнае ўрэгуляванне канфліктаў. Функцыя законаў, у тым ліку канстытуцый, — накіроўваць вечную вайну ўсіх супраць усіх у формы, якія робяць жыццё цярпімым. Шмат сучасных філосафаў добра ўсведамляюць гэтую функцыю ўлады. У Злучаных Штатах, дзе жывуць традыцыі Мэдзісана, цяжка забыцца пра тое, што канстытуцыя існуе дзеля кантролю і ўраўнаважвання канфліктуючых інтарэсаў. І поспех амерыканскага канстытуцыйнага эксперыменту сведчыць аб рэалізме яго погляду.

Такім чынам, нам ёсць шмат чаго пераняць у тых, хто чуйна ставіцца да сутыкнення воляў і інтарэсаў як да часткі палітычнага жыцця. Што да адмоўнага моманту такога падыходу, дык ён заключаецца ў тым, што нярэдка бачыць у палітыцы *выключна* вайну ўсіх супраць усіх. Калі адзінай асноваю ўлады будуць лічыцца толькі абачлівыя і прагма-

тычныя намаганні па мірнаму ўладжванню канфліктаў, калі этычная перспектыва будзе адкідацца ўбок ці страчвацца наогул, дык у выніку мы атрымаем толькі скажэнне палітычнай рэальнасці. Неяк забываецца, што калі ўрэгуляванне канфліктаў і можа быць першай і галоўнай справай урада, дык этычнае сумленне грамадзян імкнецца да большага. А маральныя імкненні чалавека таксама з'яўляюцца складовай часткай палітычнага жыцця. І хоць часцей за ўсё ім цяжка перамагчы ў сілавых гульнях, іх прысутнасць надае палітыцы элемент вышэйшага напрамку, згладжвае вострыя вуглы ў вайне інтарэсаў і воляў і часам нават уздымае ўрад да ўзроўню пэўнай маральнай вартасці.

Этычнае сумленне чалавека не з'яўляецца абавязковым прынцыпам пабудовы палітыкі нават ва ўмовах дэмакратыі, але яно натхняе нашую волю ў напрамку больш годных палітычных мэтаў і ў пэўнай ступені абмяжоўвае іх залежнасць ад своекарыслівасці. Аб станаўленні добрага грамадства мы мяркуем паводле таго, які ўплыў у ім мае этычнае сумленне. Але і ў грамадстве, якое можна назваць цывілізаваным, своекарыслівасць не знікае цалкам. Можна сказаць, што яна тут прыручаная, прыстасаваная да мэтаў маральнага жыцця. Калі ж чалавек у дастатковай меры не ўсведамляе этычнай мэты жыцця, гэта хутка вядзе да таго, што вечная барацьба за ўладу набывае яшчэ больш агідныя формы і што цынічныя макіявелісцкія погляды на палітыку атрымліваюць новы штуршок.

Этычная тэорыя дэмакратыі, такім чынам, не мае права заплюшчваць вочы на ўплывовую і непазбежную ролю неэтычных матываў у палітыцы. Гэтыя сілы павінны прымацца ў разлік як рэалістычна мыслячымі тэарэтыкамі, так і разважлівымі палітыкамі. Апошнія, калі яны хочуць паспяхова рэалізаваць свае мэты, павінны зрабіць усё, каб прыстасавацца да гэтых сілаў і заручыцца іх падтрымкай. Такія паводзіны будуць азначаць не амаральнасць і апартуністычнасць, а адсутнасць наіўнага погляду на матэрыял, з якім прыходзіцца працаваць. Некаторыя палітыкі могуць глыбо-

ка маральна ставіцца да сваіх абавязкаў, але ж калі яны не будуць гатовыя ўсвядоміць наяўнасць пазамаральных матываў у якой-небудзь з супрацьстаячых ім сіл, яны проста скоцяцца да марнага маралізавання, дарэчы, з магчымым супрацьлеглым эфектам. Ігнараваць не вельмі прыемныя палітычныя ўчынкі не маральна, а папросту неразумна. Апроч таго, можна сцвярджаць, што маральны абавязак палітыка — прыводзіць свае сродкі ў адпаведнасць з абставінамі, іншымі словамі, яго падыход да сітуацыі павінен быць прагматычным, бо гэта адзіны шлях наблізіцца да этычнай мэты. Нават самы маральны палітык павінен авалодаць майстэрствам разважлівага палітычнага аналізу, які часам называюць мастацтвам магчымага; у іншым выпадку яго намаганні будуць безвыніковыя.

З таго, што ў любым палітычным дзеянні прысутнічае чыста прагматычны элемент — аналіз наяўных сродкаў у пэўных абставінах, — зусім не вынікае, што з вуснаў аўтара «Уладара» прагучала ўся праўда пра палітыку. Мастацтва магчымага, каб быць поўным, павінна мець і неўтылітарны, маральны змест. Каб дакладней патлумачыць гэтае сцвярджэнне, звернемся да Бенэдэта Крочэ, італьянскага філосафа і дзяржаўнага дзеяча з тонкім разуменнем макіявэлісцкага пачатку ў палітыцы. Крочэ прызнаваў, што «сродкамі дасягнення канкрэтнай мэты ў палітыцы робіцца ўсё, у тым ліку ў пэўнай ступені мараль і рэлігія», але ён жа адначасова перасцерагаў ад пераканання ў адсутнасці сувязі маральных нормаў з палітыкай. Паводле ягоных слоў, чалавек у сваім імкненні дамагчыся поспеху ў справах ёсць істота маральная і ўтылітарная адначасова. «Немагчыма ўявіць палітыка ўвогуле без этычнага сумлення. Гэта будзе тое ж, што пагадзіцца, быццам чалавек у палітыцы можа не мець нічога чалавечага»[12]. Чалавечае сумленне не самаўхіляецца ад палітычных спраў. Яно настойліва абвяргае ўяўленне, быццам прыватнае і грамадскае жыццё карыстаюцца рознымі наборамі этычных нормаў: «Немагчыма чыніць зло дзеля дабра, зло і дабро нераўнацэнны тавар; нашы рукі

павінны захоўвацца ў чысціні; якасць сродкаў не павінна канфліктаваць з якасцю мэты»[13]. Калі праўда, што неабходна заўсёды кіравацца этычным сумленнем, дык праўда і тое, што задачы палітыкі могуць у пэўных цяжкіх абставінах патрабаваць надзвычайных мер, якія знаходзяцца ў супярэчнасці з усталяванымі маральнымі прынцыпамі. Гэтае супрацьпастаўленне, па сцвярджэнні Крочэ, усяго толькі ўяўнае і заснаванае на статычным, казуістычным бачанні маральнасці. Таго, што *неабходна* для набліжэння цывілізаванага ладу, патрабуе, нягледзячы на звычаёвыя маральныя нормы, і сумленне. Могуць узнікаць абставіны, у якіх надзвычайныя сродкі будуць адпавядаць маральнасці канчатковай мэты. Крочэ далёкі ад таго, каб сцвярджаць, што мэта апраўдвае сродкі; гэтую формулу ён рашуча адхіляе. На яго погляд, усе сродкі добрыя пры наяўнасці добрай мэты. Сродкі, што сцвярджаюць дабро ў канкрэтнай сітуацыі, з'яўляюцца маральнымі. Палітыка мае свае асаблівыя крытэрыі карыснасці і прыдатнасці для выкарыстання, але яна далёкая ад замкнёнай і самадастатковай сферы дзейнасці. Утылітарныя здольнасці ў дасягненні мэтаў — добрая якасць для палітыка, але ён павінен заўсёды ўлічваць наяўнасць у чалавека маральнай прыроды, у адпаведнасці з якой неабходна праводзіць прагматычны разлік.

Такім чынам, мы можам зрабіць выснову, што сапраўдны дзяржаўны дзеяч ясна ўяўляе маральную мэту чалавечага існавання і будзе заўсёды імкнуцца падпарадкоўваць палітыку гэтай мэце. Ён таксама ў дастатковай ступені рэаліст, каб разумець, што маральнасць як здзяйсненне добрых учынкаў ніколі не стане законам пабудовы палітыкі. Гэты факт неахвотна, але прызнаваў нават Платон. Небеспадстаўным, магчыма, будзе палічыць, што тое ж самае меў на ўвазе Ісус, калі размежаваў Богава і кесарава. Дзяржаўны дзеяч ведае, што спадзявацца ён можа, у лепшым выпадку, на выкарыстанне своекарыслівасці ў інтарэсах рэалізацыі маральнай мэты. Пэўнае заспакаенне ён можа знайсці ў тым факце, што ў большасці выпадкаў

разумная своекарыслівасць вымушае чалавека рухацца ў напрамку маральнасці. У якасці прыкладу я хацеў бы прывесці канстытуцыяналізм, у якім, безумоўна, шмат ад умудронага вопытам эгаізму: з чыста эгаістычнага пункту погляду лепей, каб кіраваў закон, чым непрадказальны ў сваіх дзеяннях урад[14]. Але канстытуцыйны лад мае і этычную функцыю: ён з'яўляецца палітычным падмуркам удасканалення этычнага жыцця.

Калі хоць часткова пагадзіцца, што этыка мае ўплыў на палітыку, трэба адзначыць і тое, што чым менш у грамадстве будзе надавацца ўвагі патрабаванням этыкі жыцця, тым радзей у ім будуць адзначацца ўчынкі, прадыктаваныя разумнай своекарыслівасцю. Затуманьванне этычнага зроку прывядзе да змяншэння перашкодаў на шляху больш нізкіх схільнасцяў. Людзі будуць станавіцца ўсё менш перабарлівымі ў мэтах і сродках, і барацьба за ўладу, якая дагэтуль змякчалася цягай да этычнага, абвострыцца. Калі раней этычнае сумленне, імкненне прыносіць усеагульную карысць маглі надаваць канстытуцыі — і законам наогул — аўру годнасці і палягчаць разуменне грамадзянамі таго, што прыхільнасць да законнага парадку ў іх доўгатэрміновых інтарэсах, то зараз да законаў будуць ставіцца з меншай пашанай і больш часцей будуць імкнуцца іх парушыць, калі гэта будзе задавальняць бягучыя інтарэсы і зможа абыходзіцца бяскарна. У гэтым сэнсе можна сказаць, што цывілізаваны палітычны лад вынікае, у рэшце рэшт, з этычнага сумлення.

Сказанае вышэй робіць відавочным, што спроба даць этычнае тлумачэнне дэмакратыі абапіраецца зусім не на перабольшванне ролі маральных матываў у палітыцы. Як вядома, палітыка ёсць сфера вымярэнне канфліктаў, што падкрэсліваецца шмат кім з сучасных мысліцеляў. Факт частых спасылак палітыкаў на прынцыпы маралі можа значыць усё, апроч таго, што менавіта імі палітыкі і кіруюцца. Не трэба быць цынікам, каб бачыць, што ў адзенне маралі часта пераапранута своекарыслівасць. Аднак неабходнасць

даць маральнае абгрунтаванне сваім прапановам, якую адчувае палітык, суправаджаецца жаданнем яго патэнцыяльных прыхільнікаў адчуваць, што іх палітычныя даручэнні санкцыяніраваныя інстанцыяй вышэйшай за ўласнае ego. Адкуль было б узяцца заклікам да маралі ў палітыцы на працягу ўсёй гісторыі, калі б у аснове бясконцых спрэчак аб належным палітычным ладзе, апроч клопату аб уласнай выгадзе, не ляжала нешта большае — сапраўднае, няхай нават і слаба выяўленае, этычнае ўсведамленне таго, што развіццё не можа ісці ў адвольным напрамку? Незалежна ад таго, ці сапраўды палітыкі адчуваюць тыя маральныя імпульсы, на якія спасылаюцца, ці не, дэманстрацыя іх ужо сама сведчыць, што палітыка — гэта не толькі жорсткая і грубая ці змякчаная разумнай своекарыслівасцю сілавая гульня.

У гэтым даследаванні робіцца спроба абагульніць тое, чаго нестае тэорыі дэмакратыі, якая не ідзе далей сутыкнення волі індывідуумаў і груп. Грамадства, якое хоча лічыцца цывілізаваным, не можа ігнараваць правілы этычнага жыцця. Гэтыя правілы патрабуюць ад чалавека безумоўнага іх выканання і пастаянна нагадваюць аб тым, што палітычны лад, які заснаваны выключна на эгаізме, няварты сапраўднага прызначэння чалавека. Палітычны мысліцель абавязаны заўсёды ўлічваць ролю этыкі ў дачыненнях паміж людзьмі і ўвесь час шукаць спосабы развіць яе і пашырыць на сферу палітыкі. Дадзенае даследаванне імкнецца вырашыць гэтую задачу ў адносінах да дэмакратыі.

Заўвагі

1 Варыяцыі на гэтую тэму можна знайсці ў наступных працах: Joseph Schumpeter. *Capitalism, Socialism and Democracy* (New York: Harper and Row, 1950); Henry B. Mayo. *An Introduction to Democratic Theory* (New York: Oxford University Press,1960); E. F. M. Durbin. *The Politics of Democratic Socialism* (London: Routledge & Kegan Paul, 1940); David Easton. *The Political System* (New York: Alfred A. Knopf, 1971); David Truman. *The Governmental Process* (New York: Alfred A. Knopf,1971); Robert Dahl. *A Preface to Democratic Theory* (Chicago:

University of Chicago Press, 1956); Anthony Downs. *An Economic Interpretation of Democracy* (New York: Harper &Bros., 1957).

2 Hans Kelsen. *Allgemeine Staatslehre* (Berlin: Springer,1925), 370. Цытуецца і перакладаецца ў: René de Visme Williamson. «*The Challenge of Political Relativism*». Journal of Politics, IX (May, 1947), 150.

3 Тэрмін «рэлятывізм навуковых каштоўнасцяў» выкарастаны Арнольдам Брэхтам у: *Political Theory: The Foundation of Twentieth Century Political Thought* (Princeton: Princeton University Press, 1959). Гэта кніга змяшчае дэталёвае апісанне канцэпцыі.

4 Mayo. *Democratic Theory*. 277.

5 John Dewey. *Human Nature and Conduct* (New York: Modern Library, 1957), 35.

6 Mayo. *Democratic Theory*. 60.

7 Thomas Landon Thomson. *The Logic of Democracy* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1962), 149.

8 John Stuart Mill. *Utilitarianism, Liberty and Representative Government* (London: J. M. Dent & Sons, 1929), 178.

9 John Dewey. *The Public and Its Problems* (Chicago: Swallow Press, 1954), 148.

10 Каб пазбегнуць непаразумення, я павінен адзначыць, што, надаючы дэмакратыі статус ладу жыцця, я застаюся ў баку ад той ідэі, што ўсе рашэнні, якія маюць «грамадскую» выяву, павінны прымацца ў адпаведнасці з мажарытарнай працэдурай ці нейкім іншым дэмакратычным прынцыпам «удзелу».

11 Гл.: Robert Nisbet. *Community and Power* (New York: Oxford University Press, 1962).

12 Benedetto Croce. *Politics and Morals*. Пераклад Salvatore J. Castiglione (New York: Philosophical Library, 1945), 22, 25.

13 Ibid., 3. Неабходна адзначыць, што з ранняй палітычнай філасофіі Крочэ іншымі былі зробленыя высновы, якія падштурхнулі некаторых аналітыкаў да абмежаванага суаднясення Крочэ са станаўленнем італьянскага фашызму. Хоць Крочэ і нясе пэўную адказнасць за тое, што такія высновы мелі месца, у цэлым яго ная палітычная філасофія не дае падстаў для такой інтэрпрэтацыі і, наадварот, робіць відавочным, што Крочэ са значнай рызыкай для сябе стане публічным крытыкам фашысцкага рэжыму.

14 Параўн.: James M. Buchanan and Gordon Tullock. *The Calculus of Consent: Logical Foundations of Constitutional Democracy* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1962).

Раздзел II

Чалавечы досвед і «навуковы метад»

У працэсе свайго развіцця этычная тэорыя дэмакратыі ўваходзіць у сутыкненне з прадузятасцю сучасных поглядаў на тое, што для палітолага можа служыць сведчаннем, якое заслугоўвае даверу. Як ужо адзначалася, сумленне ў гэтым даследаванні будзе разглядацца як праваднік да ўсёпранікальнай мэты чалавечага жыцця. Такое разуменне сумлення часткова фарміруе пашыраны погляд на прыроду чалавека, згодна з якім яго духоўная сутнасць заключаецца ў спалучэнні самасвядомасці і свабоды, чаго пазбаўленыя фізічная прырода і свет жывёл. На такі погляд, як і на той тып этычнай філасофіі, з якім ён (погляд) непарушна звязаны, нярэдка робяцца нападкі за іх заснаванасць на «ненавуковым», неэмпірычным падыходзе да доказаў.

Апошнія два стагоддзі адметныя тым, што за гэты час значна пашырыліся і колькасна павялічыліся даследаванні ў прыродазнаўчых навуках. Прагрэс, які дазволіў нам падпарадкаваць фізічную прыроду, зрабіў эксперымент вельмі прывабным навуковым метадам і шмат каго заахвоціў распаўсюдзіць, наколькі магчыма, яго выкарыстанне. Эксперыментальныя навуковыя метады пачалі разглядацца некаторымі ў якасці ключа да больш поўных і дакладных ведаў пра чалавечую прыроду і грамадскае жыццё, а не толькі неадушаўлёныя рэчы і з'явы. У выніку менш выразны характар набыло і адрозненне чыста чалавечага, духоўнага пачатку, у якім не толькі асноўнымі, але і абавязковымі

складовымі з'яўляюцца свабода і адказнасць, ад пастуляванага «колькаснага» парадку прычынных сувязяў. Адлюстраваннем гэтай агульнай тэндэнцыі з'яўляецца тое, што сучасная палітычная навука дэманструе пэўную неахвоту вывучаць палітыку ў святле філасофскага разумення чалавека, згодна з якім жыццё павінна разглядацца з пункту погляду рэальнага асабістага досведу, а не ў адпаведнасці з прагматычным веданнем фізічнай прыроды. Шмат палітолагаў схільныя абыходзіць цяжкае пытанне пра асаблівасці прыроды чалавека і яе значэнне для вывучэння палітыкі і кіруюцца замест гэтага прызнаным «навуковым метадам».

У гэтым кароткім даследаванні немагчыма дэталёва абгрунтаваць аргументы супраць таго, што эмпірычна-колькасныя метады — і сама тэорыя як набор рабочых гіпотэзаў, якія патэнцыйна могуць быць даказаныя з дапамогаю гэтых метадаў, — могуць быць у навуцы нормай аналізу палітыка. Але сказанага тут, спадзяюся, будзе дастаткова, каб паказаць, што такі падыход мае сур'ёзныя заганы. Асноўная ж мая задача будзе заключацца ў іншым і я паспрабую развіць такія доказы і аргументацыю, якія рабілі б яснейшым паняцце чыста чалавечай духоўнай прыроды. Трэба адзначыць, што мая крытыка будзе накіравана супраць пэўнай агульнай *тэндэнцыі* ў сучаснай палітычнай навуцы і іншых сацыяльных навуках, а не супраць індывідуальных інтэлектуальных пазіцый, якія, напрыклад, можна напаткаць сярод тых, каго вельмі адвольна і часта двухсэнсоўна называюць біхейвіярыстамі. Я далёкі ад таго, каб адмаўляць існаванне палітолагаў, якіх часам прыпісваюць да апошняй катэгорыі і якія асабліва на практыцы выходзяць з рамак дагматычнай прыхільнасці да эмпірычна-колькасных метадаў і спалучанага з імі тыпу тэорыі. І, вядома, мае аргументы не накіраваны супраць імкнення знайсці ў фактах абгрунтаванне той ці іншай гіпотэзы. Цяжка спрачацца з жаданнем акумуляваць як мага больш ведаў адносна прадмета, калі гэты прадмет сапраўды заслугоўвае ўвагі, а збор інфармацыі абумоўлены адчуваннем прапорцый. У фокусе

маёй крытыкі — тэндэнцыя вызначаць «факты» сацыяпалітычнага асяроддзя гэтак сама, як гэта робяць прыродазнаўчыя навукі, і тым самым сцвярджаць, што прырода чалавека і грамадства не выходзіць за межы той рэчаіснасці, як яе пастулюе прыродазнаўства. Такі погляд, нават будучы разбаўлены ці ўраўнаважаны менш сумніўнымі падыходамі, вельмі ўплывае на дакладнасць разумення палітыкі. Таму ў сваёй аргументацыі я стаўлю сабе за мэту пакрытыкаваць тых сацыёлагаў, якія сёння з'яўляюцца прыхільнікамі гэтай тэндэнцыі, і напомніць аб мінулых крахах тым, хто пачынае ставіцца да яе ўжо больш крытычна.

У спробах забяспечыць пры вывучэнні палітыкі максімальна магчымае набліжэнне да прынцыпаў прыродазнаўчых навук асаблівая каштоўнасць надаецца доказам, якія лічацца колькаснымі ці паддаюцца колькаснаму выражэнню. Паводле аднаго з піянераў гэтай сучаснай арыентацыі Артура Бэнтлі, найлепшым апісаннем сацыяльнага факту «заўжды будзе тое апісанне, якое больш за іншыя наблізіць нас да яго колькаснай ацэнкі». На думку Бэнтлі, «ідэі» і «пачуцці» — гэта бессэнсоўныя абстракцыі, а не разумныя сацыяльныя сілы. Сацыёлаг павінен імкнуцца пазбавіць свае даследаванні «невымерных элементаў» і стаць на зайздросную пазіцыю прыродазнаўцы, чый доследны матэрыял «паддаецца вымярэнню і колькаснаму параўнанню ад пачатку да канца»[1]. Ці не нагадвае гэта фразу Уільяма Джэймса пра тое, што «з кожнага слова трэба выцягваць яго практычную вартасць»[2]. Вельмі падобны, хоць і больш блізкі да нас па часе, погляд на палітычную навуку належыць Дэвіду Істану. Істан ставіцца да «інтраспектыўнай псіхалогіі» з крыху большай прыязнасцю, але падкрэслівае, што яна шмат чым абавязаная Бэнтлі. Ён таксама заклікае да распрацоўкі тэарэтычнага «майстра-плана» эмпірычных даследаванняў, якія аднойчы, магчыма, «дасягнуць такога ж узроўню сталасці, як, напрыклад, у тэарэтычнай фізіцы». У сваіх меркаваннях адносна развіцця гэтай галіны Істан выказаў шкадаванне, што фізічныя навукі на стагоддзі апя-

рэджваюць сацыяльныя і што, такім чынам, «усе сацыяльныя даследаванні пазбаўленыя метадалагічнай стройнасці прыродазнаўчых навук ці сістэмы кшталту фізічнай мадэлі»[3].

У пэўнай ступені спробы ўвесці ў арсенал палітычных навук метады, якія, як лічыцца, набліжаюцца да строгасці і дакладнасці, уласцівых метадам навук прыродазнаўчых, могуць з'яўляцца рэакцыяй на павярхоўнасць у навуковых даследаваннях і экстравагантныя меркаванні ў мінулым. Але прапанаваным «лекам» характэрныя не менш праблематычныя рысы, чым самой хваробе. Вядома, у паліталагічных даследаваннях існуюць напрамкі, у якіх да вымяральнасці — у пэўным сэнсе гэтага слова — трэба імкнуцца, але ці ёсць сэнс імкнуцца да яе нават тады, калі атрыманая карціна палітычнай рэальнасці будзе аднабаковаю ці скажонай, не кажучы ўжо аб трывіяльнасці знаходкі? Ці не лепей больш уважліва паставіцца да выслоўя Арыстоцеля, што «адзнака адукаванага чалавека — ісці ў пошуку дакладнасці ў кожным класе рэчаў не далей за мяжу, акрэсленую прыродай прадмету»[4]. Больш за тое, можна сцвярджаць, што існуе тып *філасофскай* дакладнасці, які характарызуе прадмет ці з'яву лепшым чынам, чым любы колькасны эквівалент.

Адной з мэтаў выкарыстання навуковага метаду ў палітычных навуках з'яўляецца вызначэнне «схем» ці «правіл» у палітычных паводзінах. Вось як выглядае адно з тлумачэнняў гэтага падыходу яго прыхільнікамі: «Мы... мяркуем, што такія правілы магчыма прадставіць у выглядзе абагульненняў, якія набліжаліся б да універсальнасці законаў ці тэорыі прыродазнаўчых навук»[5]. Гэта, мусіць, павінна азначаць, што палітычная навука не бярэ пад увагу ці наогул адмаўляе своеасаблівасць прыроды і складанасць катэгорыі чалавечага жыцця. Зменім крыху фармулёўку, каб удакладніць змест слова *своеасаблівасць*: пры ўсім разуменні наяўнасці адрозненняў паміж чалавекам і рэччу, чалавекам і жывёлай яны нібыта не такога кшталту, каб патрабаваць

розных прынцыпаў тлумачэння. Цяжка нават уявіць, каб такая блытаніна ў паняццях магла працаваць на ісціну. Дзеля прыкладу, можна сказаць, што толькі праз празмернае спрашчэнне ўплыў сацыяльнага становішча чалавека на яго палітычныя паводзіны можна залічыць у тую ж катэгорыю «заканамернасцяў», што і ўздзеянне рычага на рычаг ці нейкага знешняга стымулу на пацука. Такі ўплыў належыць выключна да сферы асэнсаванай і мэтанакіраванай дзейнасці чалавека, і яго разгляд у кантэксце аналізу павінен ажыццяўляцца толькі тымі метадамі, якія грунтуюцца на ўсведамленні фундаментальнага адрознення ў сэнсах тэрміну «ўздзеяння», калі ён тычыцца палітычных паводзінаў чалавека і калі ён тычыцца пэўнага механізма або біялагічнага арганізма.

Перавага ў выкарыстанні метадаў прыродазнаўчых навук, якую ім аддаюць іх прыхільнікі ў навуках сацыяльных пры даследаванні палітычных праблем, мае больш глыбокую падаплёку, чым гэта прынята лічыць. Прыхільнікі навуковага метаду часам заяўляюць, што яго выкарыстанне пры даследаванні сацыяпалітычнай рэчаіснасці неабавязкова з'яўляецца спробай распаўсюдзіць яго прымяненне на ўсё, што адбываецца ў свеце, — хутчэй гэта спроба садзейнічаць развіццю метаду, які даказаў сваю «працаздольнасць», напрыклад, дзеля палягчэння прагназавання. У такім выпадку будзе карысным паставіць пытанне: ці не азначае імкненне капіраваць механізмы прыродазнаўчых навук, што чалавечыя паводзіны могуць вызначацца пэўнымі канкрэтнымі характарыстыкамі? Калі ж апроч біялагічных і фізічных працэсаў адбываюцца і нейкія іншыя, якія характарызуюць чалавека як палітычную істоту і абавязкова павінны ўлічвацца пры вызначэнні палітычнага жыцця ў цэлым, то выкарыстанне ў палітычнай навуцы выключна эмпірычна-колькасных метадаў і звязанай з імі тэорыі давядзецца прызнаць спосабам нездавальняючым і няслушным. Такі спосаб будзе мець права на існаванне толькі ў тым выпадку, калі «схемы» і «заканамернасці»

палітычнага жыцця не будуць выходзіць за рамкі прычынна-выніковых сувязяў рэальнасці, устаноўленых прыродазнаўчымі навукамі. Сама сабой напрошваецца выснова: калі адзіным шляхам набыцця дакладных ведаў аб сацыяпалітычнай рэчаіснасці з'яўляецца навуковы метад, значыць, гэтая рэчаіснасць павінна ў сваіх асноўных характарыстыках адпавядаць прыродзе ўзаемасувязяў, якія існуюць паміж рознымі з'явамі фізічнага і біялагічнага свету. Але ў такім выпадку погляд на чалавечую прыроду і грамадства ўжо загадзя ставіцца ў жорсткія рамкі.

У адказ можна пачуць аргумент, што дакладныя — а значыць, тыя, што сапраўды заслугоўваюць давер,— веды аб сацыяпалітычнай рэчаіснасці можна атрымаць, толькі канцэнтруючы ўвагу на з'явах, якія паддаюцца вымярэнню, і імкнучыся да колькаснага іх выражэння. Але чаму трэба аддаваць такую перавагу ведам, «дакладным» у колькасным сэнсе? Калі ўжо загадзя так ці іначай не прадвызначаць, што сабой уяўляе сацыяпалітычная рэчаіснасць, чаму толькі такія веды трэба лічыць адзінымі, якія заслугоўваюць давер?

Схаванае прызначэнне чалавека і грамадства пастаянна бярэцца пад сумненне (у лепшым выпадку не аспрэчваецца актыўна), паколькі ўсе «заканамернасці» палітычных паводзін уціснуты ў пракрустава ложа «навуковага» тлумачэння. Мяркуецца, што схаваны элемент непрадказальнасці і нявызначанасці або недасягальны для пазнання навуковымі сродкамі, або проста з'яўляецца часовай праблемай, вырашэнне якой павінна пачакаць больш маштабных даследаванняў і далейшага ўдасканалення метадалогіі. Такі падыход часта выглядае амаль як ньютанаўская канцэпцыя рэчаіснасці, якая нібыта не цалкам вытрымліваецца нават у фізіцы. Пярэчанні гуманітарна-філасофскага характару наконт таго, што «схемы» сацыяльнага жыцця належаць не да той самай катэгорыі, што і, напрыклад, «схемы» астраноміі ці фізікі, бо з'яўляюцца актамі волі ў кантэксце свабоды, мэты і адказнасці,— такія пярэчанні не могуць устояць з

дапамогаю ўласцівай толькі ім аргументацыі. Яны або адкідаюцца як «ненавуковыя», а значыць, не заслугоўваючыя ўвагі навукоўцаў, або выпустошваюцца з дапамогаю падмены канцэптуальных паняццяў згодна з тым, як гэтага патрабуе прыродазнаўчы метад, г.зн. зводзяцца да тлумачэння загадзя вызначанай пазіцыі.

Сказанае вышэй сведчыць, што прыхільнікі выключнай ці пераважнай апоры на эмпірычна-колькасныя метады ў паліталогіі дэманструюць фундаментальную адвольнасць у вызначэнні таго, што з'яўляецца сапраўды навуковым. І іх адвольнасць робіцца яшчэ больш відавочнай, калі яны, апроч іншага, не прызнаюць яшчэ і патрэбу ў філасофскім асэнсаванні чалавечай прыроды і грамадства. Цяжка зразумець, як можна адстойваць метады прыродазнаўчых навук ці падобныя да іх метады ў якасці ідэальных для навук сацыяльных, так ці інакш не прааналізаваўшы перад гэтым, што сабой уяўляе чалавечая прырода ва ўсёй яе складанасці, і не вызначыўшы, у якой ступені гэтыя крытэрыі могуць быць прыдатнымі для вывучэння перадусім самога чалавека. Гэта — філасофскія пытанні і, апроч таго, вельмі складаныя. Дзеля лепшага разумення ролі і значэння палітыкі ў чалавечым жыцці і таго, якая метадалогія найбольш падыходзіць для гэтай задачы, неабходна праводзіць даследаванні такім чынам, каб факты рэальнага жыццёвага досведу і самаспасціжэння чалавека маглі гаварыць самі за сябе. Палітолагу не да твару пачынаць з увядзення нягнуткае шкалы доказаў, запазычанай з нейкай спецыялізаванай даследчыцкай галіны. Адмаўленне вяршэнства філасофскага пачатку чалавечай прыроды пры аднача́совым адстойванні універсальнасці прыродазнаўчай метадалогіі раўназначна прызнанню апошняй у якасці вышэйшага суддзі рэчаіснасці і, тым самым, прыняццю застылай метафізічнай сістэмы. У сваю чаргу, прызнанне неабходнасці філасофскага аналізу ў якасці навукова абгрунтаванага даследавання чалавечага досведу дазваляе выйсці з цеснаты эмпірычна-колькасных метадаў, бо філасофская аргументацыя не прадугледжвае

адначасовага выкарыстання гэтых метадаў і звязанай з імі тэорыі, а з'яўляецца агульнаю ацэнкай рэчаіснасці, якая лагічна папярэднічае ім.

Аргументы на карысць філасофіі не маюць на мэце аспрэчваць мэтазгоднасць — дзеля дасягнення пэўных навуковых мэтаў — разгляду чалавека як часткі фізічнага сусвету, які вывучаецца прыродазнаўчымі навукамі. Такі падыход дае чалавеку магчымасць спецыфічнага кантролю над сваім лёсам. Дзеля прыкладу можна сказаць, што распрацоўка канцэпцыі прычынна-выніковых сувязяў даказала сваю каштоўнасць для развіцця такой галіны, як фізіка. Але прызнанне практычнай каштоўнасці гэтай і іншых канцэпцый прыродазнаўчых навук не азначае прыняцця чыста «прыродазнаўчага» погляду на свет. Такі погляд абапіраецца на ўзвышэнне фізічнага сусвету, калі ён успрымаецца ўжо не проста як абстрактная гіпатэтычная канструкцыя, карысная пры даследаваннях у пэўных галінах, а ўзводзіцца ў статус усёй рэчаіснасці ў цэлым. Такім чынам, ігнаруецца сутнасць усіх гуманітарных ведаў, якія ўтрымлівае філасофія: чалавек, як мы ўсведамляем яго з уласнага досведу, не замкнёны ў нейкай каўзальна вызначанай вялікай сістэме. Быць чалавекам — гэта значыць займацца асэнсаванай, мэтанакіраванай дзейнасцю, абдумваць і выбіраць тую ці іншую лінію паводзін. Мы ведаем, што ў пэўнай ступені ўплываем на ходу падзей, калі ўмешваемся ў іх і фарміруем згодна з нашымі намерамі. Непасрэднае ўсведамленне намі сваёй свабоды ў момант выбару з'яўляецца яскравым і сапраўды вырашальным гуманістычным абвяржэннем таго меркавання, быццам чалавечыя паводзіны могуць быць растлумачаныя па аналогіі, напрыклад, з рухам більярдных шароў, якія сутыкаюцца адзін з адным і са сценкамі стала. Механістычныя тэорыі, якія тычацца прыроды чалавека, напэўна, могуць здавацца даволі стройнымі, калі іх разглядаць абстрактна, але яны цалкам не прыдатныя дзеля інтэрпрэтацыі канкрэтнай рэальнасці жывога і дзейснага чалавечага быцця.

Мова філасофскай самаінтэрпрэтацыі складаецца з такіх паняццяў, як «досвед», «дзеянне», «намер» і «свабода». Яны з'яўляюцца неабходнымі пры аналізе спецыфічнага чалавечага жыцця, але страчваюць сэнс, будучы прыменёнымі для апісання рэчаў. Рэчы не набываюць «досведу», «намераў», не ўчыняюць «дзеянняў» і г.д. І наадварот, паняцці кшталту «прычына і вынік», «функцыя» і іншыя з фізічных навук — далёкія ад апісання чалавечай дзейнасці, хоць і могуць часам выкарыстоўвацца дзеля метафарычнага апісання. Тэорыя, быццам свабода ёсць ненавуковая ілюзія, якую паступова знішчыць выяўленне каўзальных «схем» у розных галінах даследаванняў, застаецца метафізічнай выдумкай, абстрактным меркаваннем, гвалтам над магчымасцю асэнсавання. Няслушная і адвольная выснова з незавершаных інтэлектуальных канструкцый, пабудаваных эксперыментальнымі навукамі, уціскае сапраўдны чалавечы вопыт у абмежаваную і скажоную схему тлумачэння.

Палітычныя даследаванні, якія нібыта вядуцца ў адпаведнасці з навуковым метадам, звычайна выратоўваюцца пастаянным і непазбежным зваротам да гуманістычных інтэрпрэтацый. Менавіта яны забяспечваюць для самога даследчыка і ўсіх, хто вывучае яго адкрыцці, захаванасць часткі гуманістычнага зместу, які страчваецца пры спробе сфармуляваць палітычную рэчаіснасць з дапамогай прыродазнаўчай метадалогіі. Нават узнікае пытанне, ці сапраўды могуць абаронцы строгай прыхільнасці да навуковага метаду наблізіцца да абвешчанай імі ідэальнай формы аналізу ў галіне філасофіі. Такім чынам, я аспрэчваю ў першую чаргу не тое, што робяць гэтыя палітолагі, хоць гэта ўрадлівая глеба для крытыкі, а тое, што яны зрабіць *спрабуюць*.

Яшчэ вельмі далёкая ад знікнення, спакуса «прыродазнаўчага» падыходу, тым не менш, здаецца распаўсюджанаю ў паліталогіі ўжо не так шырока, як раней. Магчыма, гэта адзнака пачатку новаадкрыцця менавіта чалавечага парадку дзейнасці. А калі так, то ёсць надзея на адраджэнне гуманістычнай, філасофскай сутнасці палітычнай навукі, для

якой такія паняцці, як *свабода* і *мэта*, з'яўляюцца не непажаданымі ўскладненнямі, а стымулам да разважанняў.

Самаўсведамленне

Фізік і хімік, як і біёлаг, шмат чаго могуць паведаміць нам пра чалавека. У мае намеры не ўваходзіла адмаўляць тое, што чалавек шмат у чым нагадвае жывёлу. У яго ёсць патрэбнасці, якія небеспадстаўна можна разглядаць як вынікаючыя з удзелу ў жыцці арганічнага свету. Але прыродазнаўчай навуцы з яе эмпірычнымі схемамі, у адрозненне ад філасофіі, нестае дакладнасці ў апісанні універсальнай структуры пастаяннага назапашвання вопыту; наадварот, гэтыя схемы з'яўляюцца гіпатэтычнымі, прагматычнымі канструкцыямі, якія мусяць увесь час пераглядацца. Для палітолага першапачатковую важнасць мае тое, што, апроч як у вельмі спецыфічных і абмежаваных мэтах, чалавека нельга разглядаць з чыста эмпірычнага пункту погляду ў якасці арганізма з адпаведнымі функцыямі. Па словах Эрнста Касірэра, чалавек ёсць *animal symbolicum*, істота, якая мае розум і ўяўленне. І яны, розум і ўяўленне, працуюць на сімвалах[6]. Розум чалавека, як сцвярджае Сьюзэн Лэнджэр, «ёсць орган, які абслугоўвае асноўныя патрэбнасці, але патрэбнасці, *характэрныя толькі для чалавека*»[7]. Якімі істотнымі ні былі б падабенствы паміж чалавекам і жывёлай, усёпранікальнасць сімвалізацыі ў разумовым працэсе чалавека стварае адзінае ўсёвызначальнае адрозненне. Гэта адрозненне, якое непасрэдна адбіваецца на вывучэнні палітыкі, было ўважліва прааналізавана ўплывовай школай сучасных даследаванняў, вядомай як «філасофская антрапалогія», якая выкарыстоўвае і аб'ядноўвае адкрыцці біялогіі, заалогіі, псіхалогіі жывёл, антрапалогіі і філасофіі. Касірэр і Лэнджэр — асноўныя прадстаўнікі гэтай школы, вядомыя, перш за ўсё, сваім філасофскім укладам[8].

Даследаванні ў гэтай галіне не спыняюцца, і цалкам магчыма, што погляды філасофскіх антраполагаў будуць у далейшым патрабаваць мадыфікацыі ў частцы адрознення

чалавека ад жывёлы. Але сутнасць маёй аргументацыі не залежыць ад дакладнасці размежавання. Нават калі будзе ўстаноўлена, што некаторыя жывёлы здольныя мысліць больш абстрактна, чым філасофскія антрапалагі былі схільныя лічыць, іх стаўленне да прыроды чалавека застанецца без зменаў.

Новыя адкрыцці будуць азначаць толькі тое, што гэтыя жывёлы маюць больш агульнага з чалавекам, чым раней меркавалася, і што неабходна будзе прывесці ў адпаведнасць метадалогію псіхалогіі жывёл.

Філасофская антрапалогія сцвярджала, што галоўнае адрозненне чалавека — у яго унікальным самаўсведамленні, якому спрыяе сімвалічнае мысленне. У той час, калі перспектыва погляду жывёліны на свет абмежаваная практычнай патрэбнасцю моманту, чалавек здольны выйсці за ўласнае «я» і паглядзець на з'явы і рэчы, з улікам сябе, з неабмежаванай колькасці пунктаў погляду. Мыслячы сімваламі, ён можа абстрагавацца ад свайго месца знаходжання ў часе і прасторы. Чалавек, здаецца, з'яўляецца адзінай істотай, здольнай уявіць «рэч» у якасці ясна ўсвядомленай і доўгачасовай падзеі. Такое ўменне патрабуе розуму, які надае адчуванням складаны змест і працягласць. Успрыняцце апельсіна чалавекам можа суправаджацца рознымі сімвалічнымі вобразамі, дзякуючы чаму ён не абмяжоўваецца малюнкам, створаным яго органамі пачуццяў, і дапаўняе яго форму і колер адчуваннем мяккасці, сакавітасці, смаку, магчымага выкарыстання і г.д. Сімвалізацыя дазваляе розуму абстрагавацца ад з'яў ці размяшчаць іх у кантэксце мінулага, сучаснага ці будучага. Для жывёлы прадметы не маюць якасці асобных і перманентных з'яў у больш шырокім кантэксце; іх змест вызначаецца патрэбнасцю, якая адчуваецца ў дадзены момант. Для галоднага сабакі костка — «нешта, што можна з'есці», для гуллівага — «нешта, з чым можна пазабаўляцца». Прызначэнне косткі залежыць ад патрэбнасці, якая адчуваецца ў дадзены момант. Уявіць яе сабе па-за межамі неадкладнай патрэбнасці сабака не можа.

Тое, што называюць мовай жывёл, складаецца не з сімвалаў, якія ўвасабляюць прадметы ці з'явы ў адрыве ад адчування ў дадзены момант, а са *знакаў* — гыркання, брэху і г.д., выкліканых тым, што знаходзіцца зараз у цэнтры ўвагі жывёлы, як, напрыклад, праява варожасці з боку іншай жывёлы. Сьюзэн Лэнджэр сцвярджае, што розум нават самага разумнага сабакі ёсць «не больш чым просты і прамы *транслятар* уздзеянняў знешняга асяроддзя на яго маторныя цэнтры»[9]. «Мова» жывёл не сімвалічная, а сімптаматычная. Фактычна менавіта аб гэтым адрозненні вёў размову Арыстоцель, калі казаў, што «гаворка ёсць нешта іншае, чым голас»[10].

Сутнасць аргументу не ў тым, што жывёлы пазбаўлены інтэлекту любога роду. Калі пад інтэлектам разумець уменне «прыстасоўвацца да бліжэйшага асяроддзя ці адаптыўна ўносіць у асяроддзе змены»,[11] дык трэба адзначыць, што шмат якія з жывёл — носьбіты высокага інтэлекту. Справа ў тым, што жывёла ці ўвогуле не валодае, ці валодае толькі ў зародкавым стане тым тыпам разумнасці і ўяўлення, які дазваляе абстрагавацца ад месца і часу падзеі.

У чалавека любы досвед аўтаматычна праходзіць, паводле вызначэння Сьюзэн Лэнджэр, «сімвалічную трансфармацыю»[12]. Паток адчуванняў і імпульсаў пераламляецца і трансфармуецца. Змест патоку разгортваецца ў святле розуму ў сімвалічным выглядзе. Не імпульсы кіруюць чалавекам, а ён аналізуе і ацэньвае іх незалежна ад таго, хоча ён мець такую магчымасць ці не. Ланцуг стымулу і рэакцыі не скоўвае яго свабоды. На думку Касірэра, «існуе відавочнае адрозненне арганічных рэакцый ад чалавечых. У першым выпадку рэакцыя на знешні стымул непасрэдная і імгненная, у другім — рэакцыя затрымліваецца. Яе перапыняе і адтэрміноўвае павольны і складаны працэс мыслення»[13]. Райнхольд Нібур спасылаецца на «ўсведамленне ўсведамлення» ці «самаперавышэнне», якое «выражаецца сродкамі памяці і прадбачання»[14]. Ва ўласцівым яму ўнутраным маналогу чалавек свабодна маніпулюе адчуваннямі мо-

манту, успамінамі і праекцыямі на будучыню дзеля мэты, якую імкнецца здзейсніць. Калі жывёла здаецца заўсёды прывязанай да сваёй адмысловай схемы паводзін, дык чалавек здольны ўяўляць сябе ў новых абставінах.

Чалавек усведамляе сябе як частку нейкага аднаго вялікага цэлага. У яго ёсць свой свет. Ён здольны на структурнае ўяўленне рэчаіснасці. Ён можа навуковым шляхам вывучаць сваё асяроддзе і можа будаваць уяўныя светы. Чалавек ёсць істота творчая. Чалавечае жыццё адбываецца ў кантэксце культуры. Працэс сімвалізацыі, на якім грунтуецца гэтая дзейнасць, з'яўляецца значнай часткай таго, што я называю духоўнасцю чалавека. Макс Шэлер пісаў: «Духоўная істота... ужо не падпарадкаваная сваім імпульсам і асяроддзю. Наадварот, яна «свабодная ад асяроддзя» ці... «адкрытая свету»[15]. Аналагічнае стаўленне да духоўнай прыроды чалавека ў Пола Тыліча: «Чалавек мае свет, які ёсць структурнае адзінства незлічоных складовых, *космас*, як яго называлі грэкі дзякуючы яго структурнаму характару, даступны чалавеку праз акты творчага ўспрымання і трансфармацыі. Мець свет — гэта больш, чым мець асяроддзе»[16].

Сімвалізацыя дае чалавеку свабоду ў тым сэнсе, у якім жывёла ніколі свабоднай не будзе. Апроч таго, сімвалізацыя ставіць перад чалавекам унікальнае пытанне: якім чынам ён павінен кіраваць сваімі ўчынкамі? Жывёла глыбока пагружана ў свае інстынкты, якія вызначаюць яе паводзіны. Атрыманыя ў спадчыну імпульсы — гарант існавання жывёлы ў дадзеным асяроддзі. Паколькі самаўсведамленне чалавека дасягаецца за кошт пэўнага абстрагавання ад уласных імпульсаў, то ў дачыненні да яго наўрад ці можна весці размову аб інстынктах. Па словах Арнольда Гэлена, стабільныя, стэрэатыпныя схемы інстынктыўных паводзін, уласцівыя жывёлам, у чалавека цалкам парушаныя. Максімум, што можна сцвярджаць — што ў людзей захаваліся толькі «рэшткі інстынктаў». Людзі «не могуць разлічваць на інстынкты». Ім неабходна шукаць іншыя сродкі фарміравання паводзін[17].

Як і жывёлу, чалавека перапаўняюць імпульсы і жаданні, якія, аднак, не прыводзяць абавязкова да дзеяння ў адказ. Імпульсы і жаданні абсарбіруюцца ў чалавека ва ўнутраны маналог, дзе змешваюцца з іншымі імпульсамі. З дапамогай сімвалізацыі ўсе яны трансфарміруюцца ў бязмежна складаныя камбінацыі. Тое асяроддзе, якім з'яўляецца чалавечая свядомасць, не дае магчымасці дакладна аддзяліць адзін імпульс ад другога. У якасці прыкладу можна прывесці сексуальнае імкненне, якое ў чалавека немагчыма вылучыць з іншых — такіх, як імкненне да ўлады, пачуццё прыгажосці і жаданне мець патомства. У чалавека няма гатовых рацэптаў дзеяння, і ўпасці ў поўную інстынктыўнасць паводзін ён не можа. Унікальнае самаўсведамленне, магчымае дзякуючы сімвалічнаму мысленню, робіць чалавека падуладным капрызам уласнага ўяўлення.

Чыста чалавечы шлях упарадкавання жыцця — навязванне правілаў самому сабе. Чалавек, «не забяспечаны інстынктамі», у адрозненне ад жывёлы павінен *ствараць* схемы паводзін. Менавіта з гэтай патрэбнасці ў самадысцыпліне, якую дыктуе асаблівая прырода чалавека, паходзяць нормы культуры. Яны — вынік не сляпой спантаннасці, а свядомага намеру *animal symbolicum* пазбегнуць хаосу.

Адкрыцці філасофскіх антраполагаў пацвярджаюць стаўленне старажытных грэкаў да чалавека як да істоты сацыяльнай. Сацыяльнае жыццё пачынаецца са здольнасці чалавека выйсці за рамкі асабістага. Адсутнасць зафіксаванага погляду на сабе і сваё асяроддзе і ўяўленне дазваляюць чалавеку карыстацца вялікай колькасцю пунктаў погляду, ставіць сябе на месца іншых і дзяліцца з імі меркаваннямі. Сімвалічнае мысленне ёсць падмурак любога супрацоўніцтва і арганізацыі, неабходная перадумова разумення ідэі пэўнае сваёй ролі і, такім чынам, ідэі грамадства. Як animal symbolicum, чалавек здольны ўсведамляць, што ён адыгрывае пэўную ролю ў больш буйной схеме, і таму ён здольны мець паняцце аб палітыцы, канстытуцыйных і іншых зако-

нах. У адрозненне ад жывёл людзі валодаюць развітай сацыяльнай свядомасцю. Адрозненне паміж ёй і статкавым інстынктам мае не колькасную, а якасную прыроду. Наўрад ці ёсць патрэба разважаць — як гэта робіць, напрыклад, Марыс Дзювержэ — аб «грамадствах жывёл» з «палітыкай», «урадам» і «арганізаванай уладай»[18]. Гэтыя паняцці маюць рэальны сэнс толькі ў дачыненні да чалавека, г.зн. у кантэксце сімвалізацыйнай дзейнасці, і выкарыстоўвацца ў адносінах да паводзін жывёл могуць толькі пасля таго, як з іх амаль цалкам будзе выдалены іх першапачатковы змест. Як сцвярджае Джон Д'юі, «няма такой колькасці сукупнай калектыўнай дзейнасці, якая сама ў сабе складала б грамадства»[19].

Каардынатная сетка існасці чалавека

Калі палітолаг прыводзіць свае метады ў адпаведнасць з духоўнай рэальнасцю чалавечага самаўсведамлення і тым тыпам свабоды, якая з яе вынікае, ён робіць вялікі крок наперад у параўнанні са спробаю ў мэтах навуковага тлумачэння звесці чалавека да ўзроўню біялагічных арганізмаў ці фізічных цел. Але ні да якога чалавека нельга падыходзіць як да выключна эканамічнай істоты, умелага арганізатара, здольнага пралічыць, якія сродкі найбольш прыдатныя для здавальнення яго жаданняў цяпер і ў будучым, як гэта часам адкрыта сцвярджаюць або мяркуюць некаторыя палітолагі[20]. Сімвалізацыя набліжае чалавека да адкрыцця разумнай своекарыслівасці і адначасова падтрымлівае ў ім імкненне да этычных ідэалаў. Дзякуючы вынікаючай з сімвалізацыі магчымасці параўнаць сваё наяўнае становішча з тым, якім сапраўды павінна быць жыццё, чалавек здольны даць самому сабе маральную ацэнку.

Сапраўды выдатнай падзеяй у гісторыі культуры з'явілася тое, што чалавек пачаў карыстацца сваёю здольнасцю мысліць сімваламі, каб апісаць сваё ўсведамленне маральнага абавязку і сваё адчуванне боскага. Чалавек — этычная і рэлігійная істота з адпаведнымі патрэбнасцямі. Шмат хто

адмаўляе існаванне абсалютнай маральнай велічыні, ці Бога, але гэта ніяк не ўплывае на той факт, што чалавек ніколі на перастае шукаць адказу на этычнае пытанне аб тым, што добра і дапушчальна, і на рэлігійнае пытанне аб дачыненні чалавека да боскага. Быць чалавекам — значыць заўсёды разважаць на дзве гэтыя тэмы, якія ніколі не адыйдуць на задні план, хоць час ад часу іх і абвяшчаюць ірацыянальнымі ці бессэнсоўнымі. Ёсць падставы сумнявацца і ў тым, што этычныя і рэлігійныя пытанні не хвалююць людзей, якія ставяцца да іх як да ірацыянальных і бессэнсоўных. Імкненне пайсці далей спроб абмежаваць уласцівы чалавеку працэс самаінтэрпрэтацыі — у чалавечай прыродзе.

З прыведзеных аргументаў павінна быць дастаткова ясным, што ўласцівы чалавеку асаблівы тып самасвядомасці, які цягне за сабой транссуб'ектыўны перанос значэння і мае этычнае і рэлігійнае вымярэнне, не можа быць прааналізаваны з дапамогаю метадаў, якія выкарыстоўваюцца для вывучэння фізічных цел ці арганізмаў. Паколькі духоўная прырода чалавека вызначае спосаб яго сацыяльнага жыцця, эмпірычна-колькасныя метады, калі іх разглядаць як набліжэнне да прынцыпаў прыродазнаўчых навук, будуць для сацыёлага дрэнным інструментам. На самай справе патрэбны гуманістычны падыход. Гэты падыход грунтуецца на знаёмстве з фактамі, якія даказваюць, што рэальна існуюць уласцівыя толькі чалавеку паводзіны і што чалавек прытрымліваецца менавіта іх. Як ужо не раз сцвярджалася, учынкі чалавека павінны аналізавацца «знутры», г.зн. на падставе вопыту жыцця ў канкрэтным асяроддзі.

Гэта не значыць, што можна ігнараваць усё, што мае няпэўную назву «эмпірычнага факту». Шмат інфармацыі, пазначанай такім чынам, утрымлівае каштоўныя веды адносна чалавека-палітыка. Нельга забывацца, аднак, на тое, што прырода і важнасць «фактаў» могуць быць усвядомленыя толькі ў святле філасофскага разумення прыроды чалавека, дзякуючы якому змест яго імкненняў разглядаецца на ўласна навуковай глебе. Калі прыгадаць нашы аргументы

наконт сімвалічнага характару свядомасці, дык мы ўбачым, што паняцце *эмпірычны факт* з'яўляецца надзвычай двухсэнсоўным. Што ёсць факт з пункту погляду сацыяпалітычнага жыцця? Паняцце *эмпірычны* звычайна выкарыстоўваецца для апісання з'яў, якія ўспрымаюцца органамі пачуццяў. Па словах Фрэнка Сорафа, палітычная навука «непахісна прытрымліваецца таго меркавання, што веды пра сацыяльныя паводзіны і інстытуты павінны вынікаць з досведу, з успрымання падзей у рэальным свеце з дапамогай пачуццяў»[21]. Такі погляд на крыніцу ведаў сведчыць аб яго зыходнай неакрэсленасці. Ужо сам факт усведамлення чалавекам падзей, якія мелі адбыцца, азначае, што яны былі прапушчаны праз медыум сімвалічнага мыслення і набылі, такім чынам, складаны змест. Той факт, што ўяўленне фарміруецца пачуццямі (які б гэтаму працэсу ні надаваўся змест), не азначае, што тая ці іншая з'ява паўстае перад чалавекам цалкам і недвухсэнсоўна вызначанай. Як частка людской свядомасці, яна ўносіцца ў схему раней сфарміраваных меркаванняў, успамінаў, табу, ідэалаў і забабонаў. Так званы эмпірычны факт перапоўнены сімвалічным зместам. Будучы далёка не самавідавочным у сэнсе сваёй рэальнасці, ён патрабуе расшыфроўкі. І толькі пасля таго, як філасофскі аналіз вызначыць прыроду «факту», г.зн. яго месца ў буйной паняційнай структуры, якая ўмяшчае веды чалавека аб рэчаіснасці, будзе зразумела, якім метадам карыстацца для яго вывучэння. Эмпірычнай палітычнай рэчаіснасці характэрныя значна большыя складанасць і непрадказальнасць, чым гэта дазваляе прыродазнаўчы метад.

У тэорыі дэмакратыі, якую я імкнуся прадставіць, кіраванне грамадствам будзе разглядацца як адна са складовых дзейнасці, якая мае ўласцівую толькі чалавеку паслядоўнасць і пэўную этычную мэту. Мая тэорыя карыстаецца тым, што можна назваць гуманістычным сведчаннем — фактамі пра чалавека, узбагачонымі філасофскім самапазнаннем. Як я ўжо паспрабаваў даць зразумець, выкарыстанне гэтых сродкаў не значыць, што вучоны павінен раз-

лічваць толькі на суб'ектыўны вопыт. Свядомасці ўласцівая універсальнасць. Працэс сімвалізацыі, якім прасякнуты ўвесь чалавечы досвед, робіць цалкам недасягальнымі для людзей толькі некаторыя значэнні таго, што адбываецца ў рэальнасці. Індывідуум можа перадаваць сваё ўспрыманне жыцця іншым і рабіць адчуванні іншых сваімі. Адным толькі прыкладам з'яўляецца мастацтва ў яго разнастайных формах. Сацыяльнае жыццё павінна сапраўды разглядацца як транссуб'ектыўнае існаванне. Сумніўна, што хто-небудзь сапраўды будзе здольны вызначыць, якую частку ведаў пра існаванне чалавека складае ўласны досвед самога іх носьбіта, а якая частка была атрыманая ад іншых. «Асабістае» і «сацыяльнае» непарыўна звязаныя. Парадаксальна, але самаспасціжэнне ёсць працэс супольны і звязаны з культурай. У далейшым я буду імкнуцца даказаць, што дасягненне этычнага жыцця ёсць задача надындывідуальная. Этычнае сумленне праяўляюць усе, хто сур'ёзна ўспрымае яго нарматыўнае вяршэнства і спрабуе вызначыць яго ролю ў структуры чалавечага існавання. Самаспасціжэнне — гэта дыялектычны працэс, у якім сведчанні былых пакаленняў, адлюстраваныя часткова ў культурных традыцыях чалавецтва, выпрабоўваюцца праз уласны досвед, які таксама ў вялікай ступені залежыць ад гэтых сведчанняў.

Прапануючы этычную інтэрпрэтацыю дэмакратыі, мы звяртаемся да універсальнага элементу маральнага досведу. Пакуль людзі не будуць разглядацца, хоць бы патэнцыйна, у адзінай каардынатнай сетцы сапраўднай рэальнасці, аргументы адносна вызначэння чалавечага быцця будуць не пераконваць, а толькі цешыць. Стаўленне да маральнага досведу як да немінуча і выключна суб'ектыўнай субстанцыі па сутнасці адмаўляе магчымасць падзелу на добрае і злое. Знешняе ж супадзенне індывідуальных прыхільнасцяў у пэўным канкрэтным выпадку таксама не з'яўляецца маральным пагадненнем, бо дзеля гэтага патрэбна яшчэ і аднолькавае разуменне зместу і мэты чалавечага быцця. Несумненна, людзі наўрад ці калі-небудзь сыйдуцца ў сваіх

уяўленнях наконт таго, у чым менавіта заключаецца прырода этычнага сумлення, але ў залежнасці ад таго, як яны будуць будаваць сваю аргументацыю, можна будзе меркаваць, чыя інтэрпрэтацыя бліжэй падыходзіць да ісціны.

Сёння шмат хто адмаўляе універсальны характар маральнага досведу. Сцвярджаюць, што аргументы на карысць нарматыўных правамоцтваў этычных меркаванняў не маюць навуковых падстаў. Вынікаючы з разумення унікальнасці індывідуальных абставінаў, гэты падыход грунтуецца на ідэі, якая не цалкам разыходзіцца з прапанаванай мною этычнай тэорыяй. Разнастайныя дактрыны суб'ектывізму пазбаўлены, аднак, жыццёва важнага ўсведамлення таго, што, непазбежна маючы адрозненні, дзве сітуацыі ўтрымліваюць адзін і той самы маральны імператыў. Маральнасць ёсць сінтэз універсальнага і індывідуальнага. Змест канкрэтных маральных учынкаў мяняецца з абставінамі, да якіх яны прыстасоўваюцца, але парыў і мэта застаюцца нязменнымі. Філасофія імкнецца апісаць, якім чынам дасягаецца маральны сінтэз. Яна тлумачыць досвед, які выходзіць за рамкі суб'ектыўнага.

Часам можна пачуць сцвярджэнне, што сацыёлагі павінны размяжоўваць «факты» і «змест». Цалкам і абгрунтавана абвергнуць правамоцтва такой дыхатаміі на гэтых старонках немагчыма. Але ў наступных раздзелах адкрыта ці апасродкава будзе гучаць крытыка такога падыходу; дзяленне «факт-змест» з'яўляецца слушным толькі ў сувязі з сумніўным меркаваннем, што «факт» ёсць нейкая статычная з'ява, якая існуе незалежна. Праведзены мною аналіз паказвае, што «факты» павінны разглядацца як складовыя элементы і сродкі дасягнення ўсёабдымнага ўспрымання рэчаіснасці. Сімвалы, якія надаюць асобным фактам змест, вызначаюць іх месца ў больш шырокім кантэксце і, такім чынам, з'яўляюцца напамінкам аб усёй сукупнасці, да якой гэтыя факты належаць і якая вынікае з паняційнай структурызацыі чалавекам яго канкрэтнага досведу. Але і сам

досвед кіруецца і асэнсоўваецца ў працэсе бесперапыннай інтэрпрэтацыі, так што тэорыя і практыка, інтэлектуальная і маральная дзейнасць знаходзяцца ў сумесным дыялектычным развіцці. Яны непарушна звязаныя між сабою, як думка звязаная са сваім аб'ектам. Любое дзеянне чалавека з'яўляецца адначасова ацэнкай. Таму вызначэнне яго факталагічнага і змястоўнага аспектаў з'яўляецца, тым самым, і выражэннем маральнай рэчаіснасці. Спроба ж аддзяліць ад «факту» яго «змястоўны» кампанент азначае толькі заплюшчваць вочы на тое, што, акрэсліваючы нешта як «факт», мы адразу і непазбежна акрэсліваем і яго станоўчае ці адмоўнае значэнне дзеля дасягнення ўсеагульнай мэты, каштоўнасць якой сцвярджаецца кожны раз, калі адбываецца такая ацэнка.

Наш спосаб інтэрпрэтацыі рэчаіснасці, наша адчуванне прапорцыі і каштоўнасці з'яўляюцца вынікам шматлікіх актаў волі і звязаных з імі паняційных змен у мінулым. «Такім чынам, у чалавеказнаўчых навуках... на сцвярджэнне «Я не разумею» можа быць правамоцны адказ, які набывае форму не толькі парады: «Развівай інтуіцыю», але і больш патрабавальнае: «Мяняйся». Гэта кладзе канец усякаму імкненню пазбавіць... навуку пра чалавека ад катэгорыі маральнай ацэнкі. Вывучэнне чалавека неадрыўнае ад аналізу альтэрнатыў, якія стаяць перад ім». Такі аналіз патрабуе не толькі інтэлектуальнага засваення абстрактных ідэй, але і пэўнай арыентацыі ўсіх пачуццяў асобы, якая звязвае сімвалы з досведам. Відавочна, што разумны выбар прадугледжвае наяўнасць пэўнага эталону: «Перавага адной пазіцыі над другой будзе заключацца... у тым, што з больш адэкватнай пазіцыі можна зразумець і сваю ўласную пазіцыю, і пазіцыю апанента, але не наадварот. Само самой зразумела, што гэтае сцвярджэнне тычыцца толькі тых, чыя пазіцыя больш бездакорная»[22]. Будучы далёкім ад маральнай ці інтэлектуальнай пагарды і ўвасабляючы старадаўнюю фундаментальную празорлівасць, яно проста сведчыць аб тым, што адзін погляд на рэчаіснасць з'яўляецца слушней-

шым за іншы дзякуючы сваёй большай канцэптуальнай праніклівасці. Прыведзеныя цытаты падкрэсліваюць шчыльную ўзаемасувязь паміж этычнай і інтэлектуальнай дзейнасцю і ўздымаюць пытанне аб тым, чаму некаторыя даследчыкі лічаць патрэбным размежаванне «факт-змест»: таму што яны глыбока засвоілі гэты старадаўні і супрацьлеглы іхняму погляд, які ідзе ад класічнай і іудзейска-хрысціянскай традыцый, і палічылі, што ён непаўнавартасны, або таму, што, наадварот, не здолелі яго глыбока засвоіць.

Філасофія імкнецца да найбольш поўнага спасціжэння рэчаіснасці. Сучасная спроба раздзяліць «факты» і «змест» і звязаная з ёю тэндэнцыя станоўча прымаць толькі так званыя «эмпірычныя факты» ў якасці крыніцы дакладных ведаў з'яўляецца, няхай крыху смела будзе сказана, звужэннем інтэрпрэтацыі досведу. Найлепшым сродкам супраць экстравагантных сцвярджэнняў і дачаснай перакананасці ў пытаннях маралі з'яўляецца не адмова ад аналізу абгрунтаванасці таго, *што* лічыць маральным для чалавека, а больш дакладны аналіз маральнага досведу ў дачыненні да розных аспектаў жыцця.

Тым, хто падзяляе пашыраны сёння пункт погляду, канцэпцыя этычнай інтэрпрэтацыі дэмакратыі будзе здавацца суб'ектывісцкай і нават дзёрзкай. «Хто возьмецца вызначаць, што маральна?» Але ці сапраўды такая ўжо дзёрзкасць меркаваць, што аргументы, якія тычацца этычнага жыцця чалавека, могуць правярацца аб'ектыўнай рэчаіснасцю, і дапускаць, што нашае пачуццё маральнага абавязку зусім не непрыступная загадка суб'ектыўнасці, а мае транссуб'ектыўнае, пазачасавае паходжанне і прадмет яго ўвагі можа быць высветлены з дапамогаю філасофіі? Паколькі дасканалыя і поўныя веды недасягальныя, такі погляд не азначае, што ў рэшце рэшт спрэчкам аб маральнасці прыйдзе канец. Тое меркаванне, што існуе аб'ектыўны прынцып ацэнкі маральнасці, не адмаўляе, а стымулюе неабходнасць аналізу. Дарэчы, ці не больш дзёрзкаю ў параўнанні са сцвярджэннем, што дыскусія аб сутнасці

дабра можа быць вельмі плённай, з'яўляецца адмова нават прыслухацца да меркавання, што дакладныя веды ў гэтай галіне атрымаць магчыма? Такі падыход, выглядаючы, на першы погляд, як інтэлектуальнае самапрыніжэнне, на самай справе ўтрымлівае значную долю дагматызму і пагарды. Мы можам прынамсі спадзявацца, што спроба патлумачыць дэмакратыю ў святле сур'ёзнага стаўлення да асэнсавання чалавекам яго вышэйшага прызначэння павінна дапамагчы хутчэй паменшыць, а не павялічыць залежнасць гэтай праблемы ад інтэлектуальных капрызаў. Гэта дазволіць перавесці разгляд самой сутнасці чалавечага досведу і яго сувязі з асноўнымі праблемамі палітыкі ў сферу крытычнага аналізу.

Наступным крокам у распрацоўцы этычнага тлумачэння дэмакратыі павінна быць спроба вызначыць агульную форму этычнай свядомасці і дзейнасці. Якім чынам чалавек спасцігае і сцвярджае сваё ўсёпранікальнае прызначэнне? Дапушчэнне, што структураўтваральны ўплыў этычнага сумлення мае пэўную каштоўнасць, робіць такі «фармальны» падыход адначасова і аналізам сутнаснага зместу маральнасці. Аргументам гэтаму служыць тое, што этычнае сумленне выяўляецца як абмежаванне імпульсаў. Іншымі словамі, можна сказаць, што пэўны тып самаабмежавання мае маральны змест. Пасля таго, як аналіз працэсу ўсталявання маральнага парадку будзе зроблены, мы паспрабуем высветліць, як ён можа ўплываць на арганізацыю народнага кіравання. Дзеля тлумачэння такой этычнай філасофіі і яе ўвязкі з пытаннямі, што датычаць інстытутаў дэмакратыі, мы правядзем уважлівы аналіз тэорыі народнага кіравання, распрацаванай Русо. Гэты аналіз дапаможа нам выявіць шчыльную сувязь паміж этыкай і палітыкай і, што асабліва важна, упэўніцца ў сур'ёзнай маральнай заганнасці канцэпцыі плебісцытнай дэмакратыі. Карыстаючыся метадам выключэння, мы будзем скіроўваць нашу аргументацыю ў напрамку да больш лагічнай пазіцыі і завершым яе разглядам канцэпцыі канстытуцыйнай дэмакратыі. Мэта майго

даследавання не ў тым, каб зрабіць з дэмакратыі ўвасабленне маральнай «казуістыкі» і прапанаваць складаны набор арганізацыйных рэцэптаў. Хутчэй, яго можна характарызаваць як пошук агульнага прынцыпу ўзгаднення патрэбнасцяў этычнага жыцця з грамадскім самакіраваннем. Фактычна за рамкамі даследавання застанецца важная і вельмі складаная задача ўжывання гэтага прынцыпу да разнастайных практычных праблем дэмакратыі.

Заўвагі

1 Arthur F. Bentley. *The Process of Government* (Bloomington: Principia Press, 1935), 201, 200.

2 William James. *Essays in Pragmatism*. Пад рэдакцыяй Alburey Castell (New York: Hafner Publishing Co., 1968), 145.

3 David Easton. *The Political System* (New York: Alfred A. Knopf, 1971), 177, 61, 58, 59.

4 Aristotle. *The Nicomachean Ethics*. Пераклад David Ross (London: Oxford University Press, 1954), 3 (1094b).

5 M. Margaret Conway and Frank B. Feigert. *Political Analysis: An Introduction* (Boston: Allyn & Bacon, 1972), 14.

6 Гл. Ernst Cassirer. *An Essay on Man* (New Haven: Yale University Press, 1962).

7 Susanne K. Langer. *Philosophy in a New Key* (New York: New American Library, 1951), 43 (падкрэслена ў арыгінале).

8 У змешчаным тут разглядзе адрознення чалавека ад жывёлы ў скрайне сціслым выглядзе выкарыстоўваюцца аргументы, якія больш дэталёва прадстаўлены ў наступных творах: Cassirer. *An Essay on Man*; Langer. *Philosophy in a New Key*; Max Scheler. *Man's Place in Nature*. Пераклад Hans Meyerhoff (Boston: Beacon Press, 1961); Arnold Gehlen. *Anthropologische Forschung* (Hamburg: Rowohlt, 1961); Adolf Portmann. *Zoologie und das neue Bild des Menschen* (Hamburg: Rowohlt, 1956); F. J. J. Buytendijk. *Mensch und Tier* (Hamburg: Rowohlt, 1958); J. v. Uexkull und G. Kriszat. *Streifzuge durch die Umwelten von Tieren und Menschen: Bedeutungslehre* (Hamburg: Rowohlt, 1956).

9 Langer. *Philosophy in a New Key*. 37.

10 Aristotle. *The Politics*. Пераклад T. A. Sinclair (Harmondsworth: Penguin Books, 1962), 28.

11 Cassirer. *An Essay on Man*. 33.

12 Langer. *Philosophy in a New Key*. 33-54, passim.

13 Cassirer. *An Essay on Man*. 24.

14 Reinhold Niebuhr. *The Nature and Destiny of Man* (2 тамы; New York: Charles Scribner's Sons, 1964), I, 72; гл. таксама 68-74, passim.

15 Scheler. *Man's Place in Nature*. 37.

16 Paul Tillich. *Morality and Beyond* (New York: Harper & Row, 1963), 19.

17 Гэтыя фразы выкарыстаны Гэленам у *Anthropologische Forschung*, дзе ён таксама даказвае, што ў чалавека ролю інстынкта адыгрывае культура.

18 Maurice Duverger. *The Idea of Politics* (London: Methuen & Co., 1966), 6-12, passim.

19 John Dewey. *The Public and Its Problems* (Chicago: Swallow Press, 1954), 151.

20 Прыклады аргументацыі такога кшталту можна знайсці ў: Anthony Downs. *An Economic Interpretation of Democracy* (New York: Harper & Bros., 1957) і William Riker. *The Theory of Political Coalitions* (New Haven: Yale University Press, 1962).

21 Frank J. Sorauf. *Perspectives on Political Science* (Columbus: Charles E. Merrill Books, 1965), 22.

22 Charles Taylor. «*Interpretation and the Societies of Man*». Review of Metaphysics, XXV (September, 1971), 47-48. Аргументы супраць дыхатаміі «факт-змест» можна знайсці таксама ў: Leo Strauss. *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1953), у асаблівасці Chap. 2; і Eric Voegelin. *The New Science of Politics* (Chicago: University of Chicago Press, 1952), у першую чаргу ва ўводзінах.

ЧАСТКА ДРУГАЯ

Этычнае жыццё

Раздзел III

Дуалізм прыроды чалавека

Я ўжо прыводзіў першапачатковыя аргументы на карысць таго, што палітыка павінна мець усёпранікальную маральную мэту і што існаванне сапраўды цывілізаванага грамадства немагчымае без усведамлення і вытрымлівання патрабаванняў этычнага жыцця. Ацэнка значэння гэтай высновы для дэмакратыі вымагае больш поўнага тлумачэння той тэорыі этычнай філасофіі, якую я прапаную. Больш дэталёвых адказаў патрабуюць наступныя пытанні: якую прыроду мае асноўны эталон ацэнкі якасці грамадскага і палітычнага жыцця, да якога павінны імкнуцца дэмакратыя і іншыя формы кіравання? Якім чынам асноватворны прынцып этычнага жыцця чалавека вызначае яго ўчынкі? Перад тым, як прымяняць гэты прынцып у дачыненні да дэмакратыі, яго неабходна звязаць з больш агульнымі ідэямі супольнасці і культуры.

Этычнае сумленне чалавека раней ужо вызначалася як пачуццё святой мэты, паняцце, якое атрымлівае рэлігійную інтэрпрэтацыю. Я казаў, што некаторыя хрысціяне з большай ахвотай спасылаюцца на Святы Дух. І хоць у мае намеры не ўваходзіць прыўнясенне тэалагічнай перспектывы, сумніўна, што этычнае жыццё чалавека, як яно тлумачыцца ў гэтым даследаванні, можна рашуча аддзяліць ад рэлігіі. Нават не будучы абмежаваным пэўнымі рэлігійнымі поглядамі, жыццё, якое кіруецца ідэяй усёпранікальнага духоўнага прызначэння чалавека, будзе вельмі да іх на-

бліжацца[1]. Адданасць этычнай мэце як вяршыні значэння і каштоўнасці можа несці пячатку этычнага абавязку накшталт таго, які звычайна звязваецца на Захадзе з пакланеннем уласнаму Богу.

Той погляд на этычнае жыццё, які я буду імкнуцца развіць у гэтым даследаванні, у істотнай ступені вынікае з хрысціянскіх традыцый, але ён таксама выкарыстоўвае класічнае вучэнне Платона і Арыстоцеля, чыя тэалогія шмат у чым адрозніваецца ад хрысціянства. Я паставіў сабе за мэту прааналізаваць маральны досвед, адначасова не кранаючы тэалагічных выкладак наконт прыроды боскае існасці, у напрамку якой чалавека непазбежна скіроўвае этычнае сумленне. Этычная філасофія — не саперніца тэалогіі. Яна захоўвае магчымасць змяшчэння элементаў этычнага жыцця ў больш шырокі кантэкст і не абавязкова пярэчыць таму, што праявы этычнага жыцця набываюць дадатковую значнасць, калі на іх глядзець з больш прывілеяванага пункту погляду боскага адкрыцця. Апроч таго, калі асноватворны прынцып этычнага жыцця чалавека з'яўляецца праявай боскае існасці, дык відавочна, што і ўвесь яго філасофскі аналіз мае тэалагічную афарбоўку.

Далейшы аналіз пабудаваны на тым меркаванні, што да пэўнага моманту, які, напэўна, немагчыма вызначыць дакладна, здольнасць асэнсавання чалавекам праяў этычнага жыцця не залежыць ад канкрэтнай рэлігіі. І хрысціянства, і будызм, і вучэнні Платона і Арыстоцеля, напрыклад, — усе прызнаюць прысутнасць у чалавека трансцэдэнтнай духоўнай свядомасці і процістаянне паміж пачуццём вышэйшага прызначэння і супрацьлеглымі схільнасцямі. Адрозненні ў тэалагічным стаўленні не перашкаджаюць ім сыходзіцца ў ацэнцы прыроды маральнай катэгорыі чалавека.

А як наконт чалавека, які сцвярджае, быццам не мае ніякага ўяўлення адносна ўсёпранікальнай мэты чалавечага жыцця? Ці будзе ягоны ўласны досвед цалкам пазбаўлены элементаў, на якія б мы маглі спасылацца ў апісанні этычнага жыцця? У адказ на гэтае пытанне я хацеў бы пад-

крэсліць, што паняцце этычнага сумлення выкарыстоўваецца не дзеля вызначэння пэўнай унікальнай, спецыфічнай рэчаіснасці, бачнай абмежаванаму колу прывілеяваных асоб. Сфера яго ўжывання настолькі вялікая, што, дарэчы, паняцце гэта можа з поспехам быць выкарыстана для апісання чалавека. Перакананасць у такой магчымасці, безумоўна, вымагае лепшага разумення сутнасці гэтай катэгорыі аднымі людзьмі ў параўнанні з іншымі — гэта, дарэчы, праўдзіва для любых катэгорый, прадметаў і з'яў. Усвядомленая патрэбнасць у філасофскім аналізе непазбежна падразумявае розныя ступені пранікнення ў прыроду чалавека. Нельга катэгарычна выключыць існаванне асоб, у якіх цалкам адсутнічае тое, што я называю этычным сумленнем, але наўрад ці знойдзецца шмат такіх, хто будзе рашуча адмаўляць наяўнасць у яго «сумлення». Цяжка, а то нават і немагчыма ўявіць чалавека, які хаця б на працягу хвіліны не адчуваў маральнай віны, пакут сумлення ці палёгкі. Шмат хто, аднак, адразу заявяць, што «сумленне» ёсць засвоеныя маральныя нормы, не больш чым маска ўласнага своекарыслівага інтарэсу і да яго падобных пачуццяў. Іншымі словамі, яны прызнаюць існаванне «сумлення» як пастаяннага адчування маральнай цэнзуры, але адначасова спрабуюць адсекчы яго маральную ўладу, прапануючы тлумачальную тэорыю, якая выключае аб'ектыўнасць у маральных ацэнках.

Каб знайсці ва ўласным вопыце тыя моманты, якія дапамогуць нам у аналізе катэгорыі этычнага жыцця, няма патрэбы цалкам вызваляцца ад таго пункту погляду, што «сумленне» ў свабодным, штодзённым сэнсе гэтага слова з'яўляецца маскай, за якой хаваюцца суб'ектыўныя і, магчыма, нават адкрыта своекарыслівыя інтарэсы. Я далёкі ад таго, каб аспрэчваць, што да быццам этычных матываў ва ўчынках людзей часта прымешваецца ці нават цалкам падмяняе маральна зусім не бездакорны змест. Чуйнасць адносна такіх невідавочных уплываў, якія вызначаюць дзеянні чалавека, павінна лічыцца сапраўднай якасцю прадстаўніка этычнай філасофіі. Але неабходна, каб тыя, хто

прыніжае ролю «сумлення», па меншай меры дапускалі магчымасць свабоднага ўжывання нават той дробнай маральнай улады сумлення, якую яны сцвярджаюць. Абмежавальная інтэрпрэтацыя з боку дагматычнай рэлятывісцкай ці нігілісцкай тэорыі не павінна закранаць фактаў этычнага жыцця. Да гэтага можна ставіцца як да занадта вялікага патрабавання, таму што такая ўступка будзе азначаць больш, чым проста адтэрміноўку заключэння па філасофскаму факту. Яна будзе азначаць гатоўнасць прыняць хаця б частку таго этычнага погляду, існаванне якога з'яўляецца прадметам процістаяння.

Але нават некаторым з тых, хто звычайна з сімпатыяй ставіцца да ідэі ўсеагульнага прынцыпу дабра, пэўныя стандарты мыслення могуць перашкаджаць у асэнсаванні маёй канцэпцыі этычнага «сумлення». «Сумленне» ўвогуле разглядаецца як ненадзейны памочнік у фарміраванні паводзін. Часам можна пачуць, што надзейнасць яго ідзе не далей за тую ступень, у якой яно чэрпае з комплексу здаровых нормаў, комплексу, які існуе асобна. Хрысціянін, напрыклад, можа настойваць на тым, што «сумленне» павінна ўзгадоўвацца хрысціянскай верай і што ў адваротным выпадку яно можа весці чалавека памылковым шляхам. Сцвярджаюць таксама, што «сумленне» падказвае розным індывідуумам рознае. А гэта робіць неабходнай наяўнасць нейкага знешняга крытэрыя ацэнкі для вырашэння спрэчак у галіне маралі. У гэтым кантэксце «сумленне» мае хутчэй псіхалагічны і прагматычны, а не філасофскі змест. Я магу пагадзіцца толькі з тым, што зрабіць маральныя высновы чалавеку дапамагае здаровая інтэлектуальная і маральная падрыхтоўка. Няцяжка заўважыць, што гэтыя высновы хутчэй за ўсё будуць несці пячатку культурнай і індывідуальнай прадузятасці. Але канцэпцыя этычнага сумлення, якую я прапаную, спасылаецца на той кампанент маральнага досведу, які мае не часовы характар і стаіць над любой прадузятасцю і індывідуальнымі прыхільнасцямі. Гэтая канцэпцыя выяўляе этычны абсалют, пастаяннае і нязменнае

вымярэнне маральнай свядомасці чалавека. І пытанні кшталту «А ці не разыходзяцца часам сумленныя людзі ў поглядах на тое, што з'яўляецца маральным?» дэманструюць толькі неразуменне гэтай канцэпцыі. Адказ на пытанне ў тым, што этычнае сумленне, як я яго разумею, — гэта не «ненадзейны» ці «сумнеўны» кодэкс паводзін. Этычнае сумленне заўсёды мае сваёй мэтай адзіную рэч — Дабро. Яно само ў сабе той канчатковы, «знешні» крытэрый ацэнкі. Той элемент сумніўнасці, які заўсёды ўтрымлівае маральнае жыццё, з'яўляецца дзякуючы няздольнасці ці нежаданню чалавека цалкам усвядоміць сваё духоўнае прызначэнне. Такім чынам, пад этычным сумленнем я маю на ўвазе тую вышэйшую інтуіцыю, мэта якой — узняць чалавека над абмежаваннямі культурнай, рэлігійнай і індывідуальнай прадузятасці, уласцівымі проста «сумленню». Менавіта дзякуючы этычнаму сумленню мы асэнсоўваем маральную недасканаласць. Менавіта гэта ўсёпранікальная сіла падштурхоўвае чалавека шукаць вызвалення з-пад уплыву такіх абмежаванняў.

У цэнтры этычнай філасофіі, якая натхняе аўтара гэтага даследавання, ляжыць ідэя дуалізму чалавечай прыроды. Паколькі тэрмін «дуалізм» розныя філосафы працягваюць выкарыстоўваць у самых розных сэнсах, ягоны змест патрэбна тут вельмі дакладна і ўважліва акрэсліць. Наўрад ці я магу спадзявацца на тое, што змагу цалкам абгрунтаваць прапанаваную канцэпцыю дуалізму. Такая задача патрабуе працяглай філасофскай аргументацыі далёка за рамкамі мэты гэтага даследавання. Але я магу і абавязкова прадстаўлю гэту канцэпцыю з пэўнай ступенню дакладнасці і вызначу прыблізна яе месца ў заходняй філасофскай традыцыі.

Я, відаць, павінен адкрыта заявіць, што наступны выклад не прэтэндуе на адлюстраванне сутнасці ці асноўных момантаў усяго, што ёсць у класічнай і іудзейска-хрысціянскай філасофскай традыцыі разумнага ў плане этыкі. Мэта яго нашмат больш вузкая: развіць некалькі выбраных тэм, якія вынікаюць з гэтай традыцыі і маюць непасрэднае

дачыненне да прадмета нашага даследавання. Мая аргументацыя пакладзе падмурак для дэталёвага аналізу поглядаў на этыку і палітыку Русо і больш агульнага аналізу маёй канцэпцыі канстытуцыйнага ладу. Далейшае абмеркаванне некаторых аспектаў дуалізму чалавечай прыроды будзе спалучаць мае ўласныя разважанні і ідэі іншых мысліцеляў. Уплыў Платона і Арыстоцеля будзе відавочным. Я буду таксама часта шукаць падтрымкі ў Ірвінга Бэбіта (1865—1933) і Пола Элмера Мора (1864—1937), адметных амерыканскіх філосафаў і літаратурных крытыкаў[2].

Незалежна ад адрозненняў на тэалагічным узроўні класічныя грэчаскія філосафы і вядучыя хрысціянскія мысліцелі, якія сумесна заклалі падмурак цяпер ужо традыцыйных заходніх поглядаў на чалавека, не разыходзяцца ў стаўленні да чалавека як да істоты, што адначасова належыць да дзвюх цесна звязаных форм рэчаіснасці, якія, аднак, відавочна адрозніваюцца і адна з якіх іманентная і акрэсленая фізічна, а другая — трансцэдэнтальная і пазбаўленая межаў. Для Платона галоўным і найбольш абуральным фактам чалавечага існавання з'яўляецца парадокс асобы і супольнасці, спалучэнне ў жыцці адзінкі і мноства, парадку і хаосу. На філосафа абрыньваецца адначасовае ўсведамленне мэты быцця, якая заключаецца ў рэалізацыі свайго зместу і каштоўнасці, і супрацьлеглай ёй рэчаіснасці, якая па сваёй сутнасці вядзе да небыцця. Найбольш, бадай, жыццеўстойлівы з усіх філасофскіх прынцыпаў змешчаны ў наступных словах: «Чалавек ёсць дзіўная сумесь быцця і небыцця»[3]. Чалавечае жыццё ёсць бесперапынны і ніколі не аднародны паток думак, уражанняў, пачуццяў і ўчынкаў; але сярод усёй гэтай разнастайнасці і бурлівасці чалавек здольны захоўваць пэўнае ўяўленне аб сваёй чалавечай ідэнтычнасці і дасканаласці. Ен не губляецца ў хаосе мноства. Яго свет мае адзінуую крапежную вось. Па словах Ірвінга Бэбіта, наша свядомасць «утрымлівае недзе крытэрый аднолькавасці, якім вымяраецца бязмежная разнастайнасць рэчаў»[4]. Беспарадак сыстэматызуецца дзякуючы та-

ямнічай прысутнасці самога прынцыпу ўпарадкаванасці. Карыстаючыся этычнымі сродкамі, такі фундаментальны дуалізм чалавечага існавання можна вызначыць як процістаянне паміж усеагульным прынцыпам дабра і тым, што замінае ажыццяўленню яго мэты ў гэтым свеце.

Перад тым як ісці далей, я хацеў бы падкрэсліць, што ў дадзеным выпадку прадметам абмеркавання з'яўляецца элемент этычнага парадку ў жыцці. Мы зацікаўленыя, у першую чаргу, тым аспектам парадоксу суіснавання адзінкавасці і мноства, які сам Платон лічыў фундаментальным. І хоць у задачу гэтага даследавання не ўваходзіць больш-менш дэталёвы разгляд тых тыпаў парадку, якія не маюць відавочнага этычнага паходжання, пра гэтае ўскладненне неабходна памятаць.

Парадокс, сутнасць якога апісваецца тут словам «дуалізм», неабходна разумець як адпраўны пункт філасофіі яшчэ да любых спроб тэарэтычнага тлумачэння. Гэта першая ж выснова з усведамлення чалавекам рэчаіснасці. Парадокс дуалізму — гэта тая катэгорыя, сродкамі якой філасофія імкнецца да апісання рэчаіснасці і якой яна абмежаваная, паколькі сама з'яўляецца прадуктам гэтага парадоксу. Такую самую думку, але крыху па-іншаму, выказвае Ірвінг Бэбіт: «Жыццё складаецца не з асобных элементаў аднолькавасці і змянення. Жыццё нясе ў сабе *аднолькавасць, якая бесперапынна мяняецца*. Аднолькавасць і змяненні падзяліць нельга»[5]. Чалавек не кідаецца з адной крайнасці свайго існавання ў другую, дзелячы час паміж імі. Быць чалавекам — значыць існаваць адначасова ў абедзвюх, умець падзяляць хаос і парадак, які асэнсоўваецца як парадак адразу ж пры ацэнцы рэчаіснасці. Роля філасофіі ў тым, каб прааналізаваць і выразіць канцэптуальна змест гэтай дуалістычнай інтуіцыі. Канцэпцыю дуалізму, якую я распрацоўваю, неабходна адрозніваць ад іншых спроб прыступіцца да вырашэння фундаментальнага парадоксу. Мала знойдзецца філосафаў, якія ў той ці іншай форме не прызнавалі б супярэчлівасць усведамлення рэчаіснасці чалаве-

кам, але многія з іх маюць трактаваць гэтую супярэчлівасць як аб'ектыўны прынцып, у выніку чаго парадокс высвятляецца і адмаўляецца яго існаванне. Са спробы пайсці далей за дуалізм, які з'яўляецца неад'емнаю часткай чалавечай свядомасці, вынікае альбо адмаўленне трансцэндэнтальнасці, як у выпадку розных натуралісцкіх філасофій, альбо абагаўленне іманентнай рэчаіснасці, што можна назіраць на прыкладзе Гегеля. Больш чуйны за іншых да дуалізму быцця, Гегель, аднак, набліжаецца да адмаўлення супярэчлівасці ва ўсведамленні рэчаіснасці. Гэта вынік ягонага імкнення падвесці дуалізм пад катэгорыю ідэалістычнага манізму. І гэта пры тым, што дыялектычная логіка Гегеля прызначана менавіта для спасціжэння гэтае супярэчлівасці.

Класічная і іудзейска-хрысціянская традыцыя большменш паспяхова супрацьстаіць спакусе знайсці вырашэнне парадоксу такімі метафізічнымі сродкамі. Насуперак натуралісцкім адмаўленням трансцэндэнтнага характару маральнасці, яна на аснове канкрэтнага людскога досведу зацвердзіла здольнасць чалавека спасцігаць рэчаіснасць. У адрозненне ад спроб атаясаміць чалавека з боскім яна таксама на базе канкрэтнага чалавечага досведу настаяла на канечнасці ўсіх людскіх дасягненняў.

Маю канцэпцыю дуалізму нельга памылкова змешваць з размежаваннем духоўнага і цялеснага, якое адыграла значную ролю ў заходняй філасофіі. У цэнтры ўвагі ў дадзеным выпадку знаходзіцца супярэчлівасць паміж усёю сукупнасцю абмежаванай рэчаіснасці чалавечага існавання і тымі вечнымі патрабаваннямі, якія ставіць да гэтай рэчаіснасці этычнае сумленне. Да вобласці канечнага належаць не толькі нашы «цялесныя» характарыстыкі, але і тыя элементы асобы чалавека, якія можна прыпісаць «душы»: пачуцці, уяўленне і розум. Такім чынам, цела і душу трэба разглядаць не так, быццам яны існуюць паасобку, а як арганічны саюз, які супрацьстаіць трансцэндэнтнаму пачуццю дасканаласці ў чалавека.

Апроч некаторых устойлівых недарэчнасцяў у абедзвюх

традыцыях, платонава дыхатамія душы і цела і звязаная з ёй хрысціянская дыхатамія плоць-дух з'яўляюцца не больш чым сімвалічным адлюстраваннем той напружанасці, якая, на самай справе, існуе паміж чалавекам як арганічнай сукупнасцю душы і цела і яго пачуццём вышэйшага прызначэння, якое адначасова іманентнае і трансцэдэнтнае чалавеку. Размежаванне паняццяў «цела» і «душы» адлюстроўвае ў сімвалічным выглядзе процістаянне паміж разбуральнымі і злымі імкненнямі чалавека і яго сапраўдным прызначэннем.

Логіка ўдзелу

Для сучаснага чалавека Захаду, чый розум схіляецца да логікі сучаснага эмпірызму, задача філасофскага спасціжэння таго факту, што ў жыцці суіснуюць парадак і хаос, з'яўляецца даволі цяжкай. Ён будзе схільны ставіцца да элементаў чалавечай свядомасці як да «рэчаў». Маё тлумачэнне парадоксу дуалізму будзе здавацца яму дзіўным дапушчэннем сумяшчэння несумяшчальнага. Філасофскія тэрміны кшталту *адзінкавасць, множнасць, канечнасць, бясконцасць* і *дуалізм* набудуць для яго хутчэй матэматычную афарбоўку. У выніку яго розум створыць малюнак цалкам процілеглы таму значэнню, якое павінна быць перададзена праз гэтыя паняцці. Логіка арэчаўлення таксама не трапіць у прадмет абмеркавання, таму што такая логіка натуральным чынам імкнецца звесці рэчаіснасць да адзінага ўзроўню матэрыяльных прадметаў, у той час калі мы разглядаем недатыкальны духоўны парадокс. Тая ідэя, што асоба чалавека — упарадкаваны саюз і цэнтр хаосу, — у чымсьці мяняецца і адначасова ў гэтым жа застаецца без зменаў, будзе незразумелай.

Але гэтае паняцце адначасовасці парадку і хаосу не магло б быць больш змястоўным для асэнсавання іншага тыпу, праз якое мы спасцігаем саміх сябе як суб'ектаў маралі ў асяроддзі пастаянна пераменлівага ўнутранага і знешняга жыцця. Кожны чарговы момант у жыцці чалавека унікальны, і, такім чынам, чалавек ніколі не застаецца

адным і тым самым, адначасова не адчуваючы ніякіх адрозненняў ад сябе былога. Усведамленне гэтага факту ў адносінах да нас саміх і іншых людзей патрабуе ад нас ужывання непасрэдна ў працэсе ўспрымання рэчаіснасці, а не праз механістычныя, колькасныя аналогіі, такога тыпу логікі, які адпавядае духоўнаму досведу ў нашым разуменні. Гэта дыялектычная, гуманістычная логіка, якая імкнецца проста адлюстраваць экзістэнцыяльную супярэчлівасць іманентнага і трансцэдэнтнага ў чалавеку, а не ўстараніць яе з дапамогай тлумачэння[6].

Толькі калі арэчаўляльныя мысліцельныя працэсы не ўжываць у дачыненні да гуманістычнай філасофіі, робіцца магчымым усвядоміць ідэю ўдзелу (*methexis*). З дапамогай гэтай ідэі Платон надае канцэптуальную форму парадоксу дуалізму. Згодна з ёю нявечны чалавек удзельнічае ў бясконцым. Чалавек, дзеянні якога маюць на мэце рэалізацыю этычнага сумлення, робіцца часткай трансцэдэнтнай мэты існавання. Імкнучыся ўвесці этычнае сумленне ва ўласнае жыццё, ён прыўносіць у канечны свет пэўную долю гармоніі і парадку. Чалавечая дзейнасць заўсёды застаецца ў вобласці недасканалага, але, калі індывідуумаў, нацыі і цывілізацыі натхняе імкненне да ўсеагульнага дабра, яна набывае больш высокае прызначэнне і большую годнасць. Дзякуючы дыялектычнай логіцы, філасофія здольная апісаць гэты маральны сінтэз.

У сувязі з тым, што этычнае жыццё чалавека ніколі цалкам не ўпарадкавана і ніколі не ўвагнана цалкам у хаос, ён рухаецца ў адным ці другім напрамку. Некаторым людзям уласціваe вельмі цьмянае ўяўленне аб маральным прызначэнні чалавека ці нестае сілы волі, каб прыстасавацца да яго патрабаванняў. Ім больш за іншых жыццё здаецца бессэнсоўным, раздробненым і абсурдным. Іншыя ўсведамляюць, што этычнае сумленне надае жыццю пачуццё напрамку, і імкнуцца рухацца менавіта ў ім. І хоць гэта апошняя група не будзе цалкам пазбаўлена адчування бессэнсоўнасці, жыццё і яго прызначэнне ўражваюць яе

ўдзельнікаў, хутчэй за ўсё, у значна большай ступені. Выкарыстоўваючы тэрміналогію Платона, можна сказаць, што яны *ўдзельнічаюць* у дабры.

Высокае і нізкае «я»

Таямнічы дуалізм чалавечага жыцця Бэбіт і Мор апісвалі як супрацьстаянне ў чалавеку ўзвышанага і больш нізкага бакоў яго прыроды. У апошнім выпадку гутарка ідзе пра чалавека, учынкамі якога кіруе не этычнае сумленне. Першае ж паняцце, сінанімічнае этычнаму сумленню, указвае на тую існасць у нашым быцці, што вядзе нас да нашае ўласнай і сапраўднай прыроды, да рэалізацыі ў поўным аб'ёме нашага прызначэння, як таго патрабуе ўніверсальнае правіла. Чалавек — гэта больш чым набор імпульсаў і імкненне іх задаволіць. Яго характарызуе няспынная плынь парываў, эмоцый, уражанняў і ідэй; не аб'яднаная этычнай дысцыплінай і апанаваная настроем моманту, яна таксама атрымала ад Бэбіта назву «тэмпераментнага» «я». Але чалавеку ўласцівая і асаблівая самасвядомасць: ён не толькі здольны аналізаваць змест сваёй свядомасці, якая з'яўляецца рацыянальным працэсам (гэты працэс не выходзіць за рамкі «нізкага» ці «тэмпераментнага» «я»), але і ў стане даць сабе этычную ацэнку. Хай і схаванае глыбока, індывідуум носіць у сабе адчуванне таго, якім на справе павінна быць яго жыццё. У параўнанні з гэтым адчуваннем ён ацэньвае сваё сучаснае становішча і планы на будучыню. Здольнасць чалавека разглядаць жыццё з маральнага пункту погляду і ёсць менавіта тое, што маецца на ўвазе пад «узвышаным» «я» і з'яўляецца, па маёй тэрміналогіі, этычным сумленнем.

У выніку маральнага самааналізу індывідуум можа блакіраваць нават мацнейшыя ўнутраныя імкненні і аддаваць перавагу таму, што ён лічыць *этычна* дапушчальнай лініяй паводзін. Найбольш сумленныя моманты жыцця характарызуюцца тым, што чалавек ставіць сваё разуменне таго, якім сапраўды павінна быць жыццё, вышэй за этычна

нявызначаныя парывы нізкага «я». Неабмежаваным магчымасцям дачынення індывідуума да недасканаласці і хаосу супрацьстаіць духоўная сіла этычнага сумлення, якое ўвасабляе шлях да сапраўды плённага існавання.

Надзвычай важна зразумець, што этычнае сумленне — гэта не адзін імпульс са шматлікіх. Бэбіт і Мор выяўляюць глыбокую праніклівасць у сутнасць этычнага сумлення, калі спасылаюцца на яго як на «ўнутранае абмежаванне», дэманструючы, такім чынам, ягоную ўпарадкавальную ролю праз абмежаванне плыні імкненняў. Маральнасць не азначае паслухмянага выканання імкненнага імпульсу, яна патрабуе задзейнічання механізму валявога рэгулявання. Паколькі яна нярэдка патрабуе адхілення ці стрымлівання моцных парываў, маральнасць можа адчувацца вельмі балюча. Адкрыццё ўласных маральных недахопаў, за якім толькі павінна ісці маральная пераарыентацыя паводзін, ніколі не будзе прыемным досведам. І далёка не выпадковая з'ява, што з ужываннем слова «сумленне» часцей за ўсё падкрэсліваецца балючы элемент цэнзуры: «Маё сумленне не дае мне спакою», «я не ў ладах з сумленнем», «мне не дазволіць сумленне».

Сэнс не ў тым, што этычнае сумленне заўсёды адчуваецца балюча; далей я буду імкнуцца даказаць, што прыхільнасць да этычнага сумлення суправаджаецца пачуццём шчасця. Што сапраўды неабходна падкрэсліць, дык гэта тое, што супярэчлівасць, якую прыўносіць у чалавека этычнае сумленне, мае асаблівую прыроду. Яе нельга змешваць з унутранымі канфліктамі, якія вынікаюць з мноства чалавечых парываў і жаданняў, чые мэты нярэдка дыяметральна супрацьлеглыя, што можа сапраўды выклікаць неспакой і іншыя формы ўнутранай напружанасці. Супярэчлівасць такога кшталту не мае ніякага дачынення да маральнай барацьбы ці пачуцця віны і не выходзіць за рамкі нізкай складовай «я». З этычнага пункту погляду істотным з'яўляецца супрацьстаянне бясконцай разнастайнасці чалавечых парываў, з аднаго боку, і той асаблівай волі чалавека, якая

заўсёды сарыентавана на няэменную маральную мэту, з другога. У адносінах да мноства імкненняў, якія складаюць нізкае «я», яна ўвасабляе абмежавальны, цэнзурны ўплыў[7].

У адным са сваіх аспектаў этычнае сумленне ёсць сапраўдная прырода чалавека, якая паўстае супраць надання перавагі спантанным імпульсам. Бэбіт і Мор вельмі жорстка крытыкуюць тых, хто экспансіўнасці чалавечай натуры надае вяршэнства ў пытаннях маралі. «Насуперак экспансівістам розных масцей, — пісаў Бэбіт, — я без ваганняў бяруся сцвярджаць, што рысай, уласцівай выключна чалавеку і боскай адначасова, з'яўляецца пэўная якасць волі, якая ў дачыненні да звычайнага «я» азначае самаабмежаванне»[8].

Тут неабходна зноў звярнуць увагу на тое, што мы зараз разглядаем этычнае паходжанне парадку, якому супрацьпаставілі «імпульсы», «спантаннасць» і звычайна недысціплінаваную прыроду нізкага «я» чалавека. Як ужо адзначалася, чалавечае жыццё ўтрымлівае не толькі парадак этычнага паходжання, але і пэўную паслядоўнасць нават у выпадку самага несумленнага і несвядомага індывідуума, які, згодна з нашым вызначэннем, будзе цалкам кіравацца нізкімі імкненнямі. Дзеля ажыццяўлення сваіх сумніўных з пункту погляду маралі мэтаў ён можа дзейнічаць эфектыўна і ўмела, надаючы, такім чынам, свайму існаванню пэўную зладжанасць і складнасць. Адносна ж этычнага прызначэння, галоўнага крытэрыя ацэнкі дзеянняў чалавека, яго жыццё дэзарганізавана і пазбаўлена дысцыпліны. І хоць у пэўным сэнсе ўчынкі гэтага індывідуума нельга лічыць заснаванымі толькі на імпульсах (арганізуючую ролю ў іх адыгрывае імкненне зрабіць іх максімальна эфектыўнымі), але *этычных* тармазоў яны не маюць. Крыху больш зразумелым з'яўляецца ўвязванне імпульсіўнасці і тэмпераментнай схільнасці нізкага «я» са спосабам жыцця, калі ў адпаведнасці з рамантычнай і віталісцкай філасофскімі тэорыямі на першым месцы стаіць спантаннасць пачуццяў і дзеянняў. Але і ў гэтым выпадку неабходна памятаць пра тое фунда-

ментальнае адрозненне, якое існуе паміж жыццём, што кіруецца імкненнямі ніжэйшага парадку незалежна ад таго, прасякнута яно рацыяналізмам, разлікам ці рамантызмам, і этычна дысцыплінаваным жыццём.

Я ўжываю тэрмін *імпульс* у шырокім сэнсе станоўчай чалавечай энергіі, як назву тае сілы, з якой вынікае «разумовае» ці «фізічнае» дзеянне чалавека. Імпульс для мяне неабавязкова з'яўляецца сляпым ці неразважлівым.

«Я» чалавека змяшчае, такім чынам, дзве супрацьлеглыя волі, адна з якіх звычайна дамінуе. Тое, што чалавек зноў і зноў уганяецца ў дысгармонію і дэструктывізм, або грэх на мове рэлігіі, ёсць абуральны факт яго існавання. Але ўжо тое, што ён усведамляе наяўнасць зла, сведчыць аб дуалізме яго натуры. Толькі наяўнасць добрай волі дае магчымасць спасцігнуць, што ёсць зло. У нас ёсць не толькі тое «я», якое падштурхоўвае да здзяйснення эгаістычных і часовых мэтаў (гэта ў тым выпадку, калі яно пакінута самому сабе), але і тое, якое імкнецца да закладзеных у чалавеку вечных каштоўнасцяў. Узвышанае і нізкае «я» разам фарміруюць асобу. Парадокс дуалізму працягваецца ў тым, што толькі тая воля, якая скіроўваецца намі на дабро, ўсведамляецца як прынцып нашага сапраўднага прызначэння. Яна мае над намі асаблівую ўладу, адмаўленне ад якой нясе канкрэтныя наступствы, сярод якіх пачуццё віны.

Адной з найбольш адметных рысаў сучаснай філасофскай думкі з'яўляецца тэндэнцыя адрозніваць рэальны змест таго ці іншага чалавечага досведу і яго ўспрыманне. «Сумленне», як можна пачуць, ёсць не аб'ектыўны прынцып маральнасці, а адлюстраванне суб'ектыўных нормаў. Праблема менавіта гэтага меркавання і іншых такога ж кшталту ў тым, што для іх быццам не існуе фактаў. Яны прэтэндуюць на універсальнасць ужывання, але не тлумачаць і нават не падступаюцца да прымушальнай прыроды пачуцця маральнага абавязку, якое ўтрымліваецца ў катэгорыі сумлення. І калі як разумныя істоты мы павінны прызнаць, што сумленне, на самай справе, з'яўляецца «нічым

іншым», як уплывам «засвоеных чалавекам сацыяльных нормаў», тады чаму мы працягваем паводзіць сябе так, быццам сумленне мае сваю ўласную маральную ўладу? Чаму людзі адчуваюць віну і пагарду да саміх сябе, калі ідуць насуперак унутранаму разуменню таго, як павінен жыць чалавек? Калі прызнаць за сучаснымі сцвярджэннямі адносна сумлення справядлівасць, дык гэтыя рэакцыі толькі таго і заслугоўваюць, што кляйма ірацыянальнасці. І сцвярджаць, напрыклад, што чалавек прытрымліваецца маральных нормаў толькі з прычыны страху перад пакараннем ці асуджэннем з боку супляменнікаў, — значыць ігнараваць той факт, што этычнае сумленне вядомае менавіта дзякуючы таму, што яно натхняе індывідуум у пэўным напрамку *незалежна* ад яго сацыяльных спадзяванняў.

Тут, магчыма, неабходна яшчэ раз нагадаць, што прырода і напрамак маральнай улады сумлення — гэта не відавочнасць і відавочнасцю быць не можа. Этычнае сумленне нельга трактаваць як нейкі ўнутраны голас, які ёсць у кожнага чалавека і які механічна і недвухсэнсоўна падказвае пасіўна чакаючаму індывідууму маральную лінію паводзін у канкрэтнай сітуацыі. Этычнае сумленне ёсць пачуццё напрамку, якое набывае больш акрэсленую форму, г.зн. спалучаецца з канкрэтным спосабам жыцця, і выяўляе ўсё новыя бакі сваёй захапляючай прыроды толькі ў тым выпадку, калі чалавек актыўна імкнецца зрабіць гэтае пачуццё арыенцірам сваіх паводзін, што таксама робіцца часткай яго інтэлектуальнага, канцэптуальнага ўсведамлення рэчаіснасці. З другога боку, цалкам магчыма, што моцны наплыў жадання ці амбіцый ушчэнт заглушыць «і без таго слабы голас» этычнага сумлення ў чалавеку, які ў жыцці больш імкнецца да пачуццёвых уцех, надання выхаду сваім эмоцыям ці рацыянальнасці свайго шляху без усялякага этычнага натхнення. Нават калі прадстаўнік такой катэгорыі адчувае маральнае незадавальненне сваім жыццём, адносная адсутнасць этычна аформленых досведу і ведаў можа перашкодзіць яму ва ўсведамленні галоўнай прычыны такога не-

задавальнення. Прыроду этычнага сумлення немагчыма дакладна спасцігнуць у адрыве ад стылю жыцця, які ўжо вызначаны маральна і інтэлектуальна. Маральная віна можа быць належным чынам асэнсавана як такая толькі адносна гэтай сістэмы этычных і канцэптуальных каардынат. Гэтая сістэма ў пэўнай частцы з'яўляецца прадуктам традыцый, што ўвасабляюць доўгі працэс развіцця культуры. Іншымі словамі, прырода этычнага сумлення будзе ўспрымацца чалавекам, які адчувае маральную разгубленасць, вельмі недакладна і двухсэнсоўна. У найгоршым выпадку гэтая праблема маральна разгубленаму чалавеку будзе здавацца нават яшчэ больш складанай. Каб выйсці з такога стану, патрэбна не проста рашэнне «прыслухацца да сумлення», паколькі этычнае сумленне спасцігаецца чалавекам праз адпаведную арыентацыю волі і розуму. І хоць прысутнасць этычнага сумлення назіраецца ў шмат якіх культурах, яно спрадвеку існуе асобна ад спадчыны маральнай і інтэлектуальнай дысцыпліны. Да этычнай свядомасці неабходна ставіцца як да вянца дасягненняў усяго культурнага развіцця.

Рэальны досвед чалавека ў асэнсаванні этычнага сумлення як пачуцця забароны ці дазволу робіць непазбежнай яго несуб'ектывісцкую інтэрпрэтацыю. Па самой сваёй прыродзе маральная віна ёсць усведамленне ўчыненага гвалту ў адносінах да нормы, якая мае зусім не адвольны характар. Крыніца пачуцця віны была б поўнай таямніцай, калі б парушаная норма сапраўды з'яўлялася суб'ектыўнай і ўсведамлялася чалавекам як суб'ектыўная. Катэгарычнасць рэлятывісцкіх ці нігілісцкіх поглядаў на сумленне сутыкаецца з той праблемай, што па меншай меры ў хвіліну адчування віны чалавек няздольны пераканаць сябе ў іх праўдзівасці. Віна адчуваецца, і адчуваецца яна менавіта як парушэнне святой мэты. На гэтых адчуваннях ніякім чынам не адаб'юцца магчымыя маральныя тлумачэнні дадзенага досведу, колькі б іх у далейшым не прагучала. Сцвярджэнне, быццам сумленне ёсць не больш чым кодавая назва

пэўнай суб'ектыўнай з'явы, пакідае яго маральную *ўладу* нерастлумачанай.

Маральныя пагарда да самога сябе і палёгка дэманструюць дуалізм чалавечай асобы і існаванне сапраўднага людскога «я». Мы не проста забаўляемся словамі, калі гаворым пра сябе ў дуалістычнай манеры: «Я сам не свой», «Я здрадзіў свайму сумленню», «Я ўзяў сябе ў рукі». Згодна з пэўнай абстрактнай, фармальнай логікай «я» ў такім ужыванні ўтрымлівае відавочную супярэчлівасць і не ўяўляе ніякіх праблем па логіцы рэальнага самаўсведамлення чалавека. Мы — істоты ў дзвюх асобах адразу. Па словах Мора, «мы ўсведамляем сваю няўстойлівасць не праз унутраную гатоўнасць да самаабмежавання, як і гэтую гатоўнасць да самаабмежавання ўсведамляем не праз сваю няўстойлівасць, як і не ўсведамляем ні тое, ні іншае праз нейкі іншы элемент свайго быцця, а нейкім невытлумачальным чынам усведамляем абедзве гэтыя свае постаці адразу — мы ёсць і тое, і тое адначасова»[9]. У той жа час толькі самаабмежаванне можна лічыць уласцівым сапраўды чалавечаму «я»[10].

Этычнае сумленне як цэнзура і мэта

Маральнасць прымушае чалавека зазірнуць далей за плынь зменлівых абставін. Дзякуючы этычнаму сумленню чалавек, хоць і з'яўляючыся абмежаванай істотай, тым не менш усведамляе сваё трансцэдэнтнае прызначэнне. Прыводзячы сваё жыццё ў адпаведнасць з вечнаю мэтай, ён узнаўляе ў гэтым свеце пэўную долю таго ладу, які лічыць сутнасцю жыцця. Мы павінны бліжэй разгледзець працэс прыўнясення ў канечны свет маральнага парадку. Якім чынам індывідуум пачынае ўдзельнічаць у здзяйсненні дабра?

Давайце паспрабуем сыходзіць з таго, што маральны выбар пачынаецца з хістання. Магчымасць альтэрнатыўнай схемы дзеянняў не ўсведамляецца чалавекам да таго часу, пакуль ён не пачынае сумнявацца ў правільнасці сваіх паводзін. Аднак да яго знянацку можа прыйсці адчуванне

маральнай пагрозы з боку таго, што ён робіць ці збіраецца зрабіць. Дзейнасць, якая раней не выклікала аніякіх пытанняў, зараз прасякнута пачуццём маральнай няўпэўненасці. Перад чалавекам узнікае перашкода — трывожнае адчуванне таго, што ўчыненне запланаванага акту парушыць святы прынцып. Паміж тым, што ён плануе зрабіць і што зрабіць абавязаны, узнікае супрацьстаянне, якое выклікае паўзу ў плыні імпульсаў, што ўвасабляюць ягоны першапачатковы план. Замест плаўнага і бесперашкоднага здзяйснення плану чалавек застаецца з сумненнем. Прыпыненне знешненакіраваных імпульсаў дазваляе чалавеку ўважліва прааналізаваць і перагледзець свае намеры. Перад ім адкрываецца новая перспектыва, у святле якой ён можа разглядаць альтэрнатыўныя лініі дзеянняў. Асноўнай рысай унутранага маналогу, які вынікае з маральнага сумнення, з'яўляецца яго матываванасць, абумоўленая неабходнасцю імкнуцца да *маральнай* мэты. І тая перашкода, якая прымушае чалавека задумацца, зводзіцца да ўсведамлення беспасяховага ўжывання ці ўвогуле адсутнасці гэтага матыву ў пачатковым плане чалавека.

Калі чалавеку, які імкнецца выкарыстаць дадзеную маральным сумненнем магчымасць, пашанцуе, то далейшыя яго дзеянні, у адрозненне ад ранейшых, будуць вызначацца ўжо не цэнзурным уплывам незадаволенасці. Ён адчуе палёгку. Яго перапоўніць новая рашучасць, вынікам якой з'явяцца ўчынкі. Тыя імпульсы, што ўвасабляюць новы план, адчуваюцца ім як адпаведныя яго сапраўднаму прызначэнню чалавека. Яго дзеянні носяць ужо не адвольны характар, яны скіраваны на вечныя арыенціры дабра.

Такім чынам, канкрэтны ўчынак ці план дзеянняў рэгулюецца пачуццём маральнага сумнення. Гэтай інтэрферэнцыі са знешненакіраванымі імпульсамі чалавека Бэбіт і Мор і далі назву «ўнутранага абмежавання», якое ставарае кантраст паміж этычна неўпарадкаванай дзейнасцю і вышэйшым прызначэннем чалавека. Я б хацеў яшчэ раз падкрэсліць, што гэта прызначэнне ўспрымаецца чалавекам як

«абмежаванне», «перашкода» ці «адмаўленне». Гэтыя тэрміны дэманструюць, што этычнае сумленне — не адзін сярод шматлікіх рухавікоў, які, здараецца, бярэ верх над супрацьлеглымі імпульсамі. Этычны загад нельга тлумачыць як самарэгуляванне на ўзроўні імпульсаў. Спроба такога тлумачэння прывядзе да адкрыта нездавальняючага ўяўлення аб інстынктыўнасці паводзін, якая адмаўляе такі факт рэчаіснасці, як наяўнасць у людзей свядомых намераў. Этычнае сумленне ёсць інтэрферэнцыя «ўплыву звонку» са станоўчай чалавечай энергіяй. Яно можа даваць загад на дзеянні, таму што вышэй за любое з іх і, належачы да вобласці бясконцага, успрымаецца чалавекам адносна неабмежаванай разнастайнасці канечных ідэй і жаданняў як прынцып устрыманасці ці цэнзуры; яно патрабуе не множства недасканалых людскіх учынкаў, а ўдасканаленне этычнай мэтанакіраванасці шляхам упарадкавання гэтага множства.

Няма большай спакусы, чым вера, быццам людскія намеры ўтрымліваюць боскі загад. Маральныя тэорыі, згодна якім спантанныя жаданні чалавека ёсць голас Божы, удвая прывабныя тым, што цешаць індывідуума і вызваляюць яго ад неабходнасці напружваць волю. Сэнс не толькі ў тым, што этычнае сумленне нельга атаясамліваць з імпульсамі. Сумніўна, што яго можна атаясамліваць нават са станоўчымі людскімі намерамі. Людскія ўчынкі і планы канечныя, а этычнае сумленне ёсць адлюстраванне вечнай волі. З гэтай прычыны нельга сцвярджаць, апроч як ў асаблівым сэнсе, што этычнае сумленне дае канкрэтныя загады. Чалавек, які лічыць, што ў тым ці іншым выпадку ім рухае станоўчы загад, павінен памятаць, што нават калі *матыў* учынку адпавядае этычнаму сумленню, дзеянні людзей увогуле далёкія ад дасканаласці. Высокае «я» чалавека разварочвае яго ў напрамку маральнага прызначэння, але не гарантуе яго здзяйснення. Этычнае сумленне дае нам усведамленне таго, што мы не маем права дзейнічаць адвольна, імкнуцца здзейсніць уласныя своекарыслівыя інтарэсы ці

інтарэсы груповак, да якіх належым, а замест гэтага павінны дзейнічаць маральна, у адпаведнасці з усеагульнымі прынцыпамі дабра, якія вышэй за спецыфічныя жаданні. Этычнае сумленне чакае ад нас скіраванасці кожнага ўчынку на ажыццяўленне гэтай мэты. Аднак этычны лад паводзін не паўстае перад намі ў выглядзе канкрэтных, дэталёвых прадпісанняў для дадзеных абставін. Вызначэнне таго, што ёсць маральнае, а што — не, у канкрэтнай сітуацыі, можа вымагаць істотных разважанняў. Нават калі чалавека сапраўды натхняе матыў маральнасці ўчынкаў, яго лепшыя імкненні могуць застацца нерэалізаванымі, паколькі планаванне і паспяховае здзяйсненне ўчынку патрабуе прагматычнага разліку і разумення абставін у дадатак да наяўнасці матывацыйнага прынцыпу. Як казаў Арыстоцель, «адной дабрадзейнасці недастаткова; павінна мецца здольнасцьператварыць яе ў дзеянні»[11]. Якім бы праніклівым ні быў розум чалавек і вялікімі — яго веды, ён ніколі не зможа з упэўненасцю прадбачыць наступствы сваіх учынкаў. Дасягненне нават малога поспеху ў вызначэнні маральнай лініі паводзін вымагае не толькі высакароднага матыву, але таксама мудрасці і абачлівасці ў дачыненні да мэтаў і сродкаў.

Строга кажучы, этычнае сумленне толькі раскрывае той духоўны напрамак, у якім павінны скіроўвацца нашыя ментальныя і фізічныя намаганні. Кодэкс маральных паводзін быў ужо створаны людзьмі пад яго ўплывам. Але гэта не азначае, што крытэрый маральнасці носіць суб'ектыўны характар. Этычнае сумленне заўсёды вымагае такой лініі дзеянняў, якая найбольш спрыяе дабрадзейнасці, і прымушае чалавека імкнуцца яе прытрымлівацца, пакідаючы яму права вызначаць яе форму ў канкрэтным выпадку.

Сутнасць этычнага сумлення не зводзіцца выключна да цэнзуры, бо яно б тады вымагала аскетызму і нават смерці, адмаўляючы, такім чынам, чалавечае жыццё. Як ужо адзначалася, этычнае сумленне ўспрымаецца чалавекам і як пачуццё духоўнай мэты і далёка не заўсёды адыгрывае

ролю абмежавання імпульсаў. Маўчанне этычнага сумлення быццам ухваляе тыя ці іншыя дзеянні. Адчутае індывідуумам спачатку як сумненне ў маральнасці яго ўчынкаў і пагроза яго вышэйшаму прызначэнню чалавека, этычнае сумленне можа ў далейшым, пры вызначэнні альтэрнатыўнага шляху, скасаваць сваю забарону. Так іншым чынам можна апісаць пэўны дырэктыўны характар этычнага сумлення. І запланаванае дзеянне, і яго прадбачаныя наступствы адчуваюцца як прымаючыя ўдзел у маральным прызначэнні чалавека. Як бы там ні было, а імпульсы карыстаюцца маўклівай падтрымкай лепшага боку чалавечай натуры. Менавіта ў гэтым асаблівым сэнсе, і толькі ў выпадку ўсведамлення таго, што дзеянне не абавязкова вядзе да жаданага выніку, робіцца дапушчальным сцвярджэнне аб «загадным» характары этычнага сумлення ў адносінах да пэўных учынкаў. Разуменне маральнага загаду павінна спалучацца з асэнсаваннем таго, што этычнае сумленне ёсць таксама тое, што стрымлівае дачасную перакананасць чалавека ў маральнасці тых ці іншых ягоных дзеянняў[12].

Парадокс маральнай свабоды

Мы набліжаемся да стрыжня парадоксу дуалізму — маральнай свабоды. Дзеянні чалавека павінны быць накіраваныя на здзяйсненне яго высокага прызначэння, але свабода дзеянняў у гэтым накірунку вызначаецца не толькі чалавекам.

У штодзённых справах да чалавека раптам прыходзіць асэнсаванне таго, што ён свабодны адмовіцца ад сваіх цяперашніх намераў. Ён адчувае, што рухаецца да ажыццяўлення маральна сумніўнай мэты. На змену самаўпэўненасці, самазадаволенасці, сляпому імкненню да здзяйснення этычна памылковых мэтаў прыходзіць магчымасць наноў ацаніць і адпаведным чынам адкарэктаваць свае дзеянні. З аднаго боку, магчымасць аднавіць пачуццё маральнай мэты — гэта не здольнасць чалавечай натуры, а свабодны дар, які можна прыняць ці адхіліць. У гэтым кантэксце да месца

прыйдзецца супастаўленне з такой якасцю, як дабрадзейнасць. Трэба зазначыць, што магчымасць выбару непарыўна звязана з пачуццём вышэйшага прызначэння. Момант маральнага выбару — гэта не нейкая неакрэсленая катэгорыя. Вынікаючы з абмежавання імпульсу этычным сумленнем, наша маральная свабода заўсёды ўтрымлівае маральны абавязак ці адказнасць. Калі мець на ўвазе вызваленне чалавека ад неабходнасці ажыццяўляць свой ранейшы план, то яго сапраўды можна лічыць «свабодным». Але штуршкі этычнага сумлення па сутнасці сваёй ёсць заклік да станоўчага водгуку, запрашэнне індывідууму дзейнічаць у адпаведнасці з мараллю. Яго свабода — у магчымасці зрабіць выбар, а адмаўленне ад яе скарыстання будзе папросту азначаць спаўзанне да тыраніі духоўна дэструктыўных дзеянняў і іх непазбежных наступстваў. Ісці такім шляхам — значыць адмаўляцца ад маральнай свабоды, якая ў больш глыбокім сэнсе гэтага слова ёсць магчымасць дзейнічаць згодна з сапраўдным прызначэннем чалавека. Тэрмін «свабода» не варта разумець як тое, што чалавек застаецца сам-насам з задачай будаваць свой лёс у сусвеце з нявызначанай мараллю. Мэта этычнага сумлення — святая і апанавальная. Яму можна супраціўляцца, але немагчыма скасаваць.

Парадокс маральнай свабоды мае яшчэ і другі аспект. Маральны чалавек не чакае пасіўна, пакуль этычнае сумленне пачне ўплываць на ягоныя імкненні, якія скіраваны на ажыццяўленне неэтычнага плана. Трансцэдэнтнае да канечнага чалавечага існавання, этычнае сумленне нельга разглядаць выключна як «знешнюю» сілу ўпарадкавання жыцця. Этычнае сумленне ёсць высокая частка чалавечай натуры. Маральны чалавек імкнецца заставацца маральным. Разумеючы, што нябачны цэнзар можа з'явіцца ў момант, калі яго менш усяго прыходзіцца чакаць, ён сыходзіць з пераканання, што спроба паводзіць сябе маральна набліжае да мэты. На мове хрысціянства, ён верыць, што дарогу асіліць той, хто ідзе.

Маральны чалавек дзейнічае не адвольна. З этычнага досведу ён ведае, што сапраўднае гуманістычнае прызначэнне чалавека ляжыць у тым напрамку, а не ў іншым, і дзякуючы незлічоным сітуацыям, калі яму прыходзілася рабіць выбар, а таксама ўспамінам аб тым, як яго ўчынкі стрымліваліся ці заахвочваліся, гэта будзе той напрамак, які менш за ўсе ўтрымлівае пастак. Да таго ж, ён залежыць не толькі ад уласнага досведу: яму даступны агульны досвед чалавецтва, увасоблены ва ўшанаваных часам этычных нормах. Гэтыя крыніцы маральнай ацэнкі самога сябе фарміруюць аснову развіцця звычак, якія ствараюць этычны рухавік яго характару.

Але што значыць *імкнуцца* да маральнасці сваіх учынкаў? Гэта значыць дзейнічаць толькі пасля адказу на пытанне: «Ці маральна тое, што я збіраюся зрабіць?». Гэта значыць прызвычаіцца мысліць такім чынам, каб голас этычнага сумлення не заглушваўся моцным жаданнем. Але ўжо сам факт наяўнасці здольнасці аналізаваць свае імкненні з больш высокага пункту погляду перадператварэннем іх у дзеянні сведчыць аб прыпыненні плыні этычна неарганізаваных імпульсаў, аб самаабмежаванні. І калі мы вядзем размову аб *імкненні* да маральных дзеянняў, мы, фактычна, ужо гаворым аб тым, што ўчынкамі чалавека кіруе лепшы бок яго натуры. Паводле парадоксу дуалізму, шчырае жаданне чалавека дзейнічаць маральна ўжо з'яўляецца такой магчымасцю і праявай этычнага сумлення. У пэўным сэнсе, маральнае натхненне нельга выклікаць. Яно ці ёсць, ці яго няма. Але, згодна з парадоксам дуалізму, яно прыйдзе да таго, хто да яго імкнецца.

Маральнасць як шчасце

Аргументы, што прагучалі раней, былі спробай апісаць катэгорыю чалавечай маралі. Размова ішла ў першую чаргу аб тым, як этычнае сумленне вызначае чалавечае жыццё. Паколькі абмеркаванне насіла ў большай ступені фармальны характар, па-ранейшаму будуць гучаць пытанні наступ-

нага кшталту: «Што такое, уласна кажучы, ёсць дабро?», «У прыватнасці, у чым адрозненне маральнага і амаральнага ў паводзінах?». Гэтыя пытанні ўтрымліваюць невычарпальны прадмет. Каб толькі прыступіцца да іх, неабходна звязаць наша разуменне этычнага сумлення з маральнымі традыцыямі чалавецтва. Адчуванне маральнасці ў чалавека Захаду было сфарміравана класічным і іудзейска-хрысціянскім філасофскім досведам і разважаннямі. На Усходзе — свае крыніцы не менш глыбокага самааналізу. І тут мы разглядаем у першую чаргу не нарматыўны змест канкрэтных актаў этычнага сумлення, а механізм яго працы. Маральнасць можна ахарактарызаваць як паступальнае адкрыццё дабра ў зменлівых абставінах. Яна вызначаецца дынамічным узаемаўплывам этычнага сумлення, якое адчуваецца індывідуумам у канкрэтнай сітуацыі, і глыбіні маральнай пранікліваcці чалавецтва, якая ўвасоблена ў правераных часам этычных нормах. Я імкнуся апісаць *працэс* раскрыцця этычным сумленнем трансцэндэнтнага прызначэння чалавека.

Але механізм дзеяння этычнага сумлення немагчыма аддзяліць ад яго зместу. На працягу ўсёй ранейшай гаворкі я хіліў да тых элементаў, якія словы кшталту «значэнне», «гармонія» і «каштоўнасць» набылі, безумоўна, пад уплывам этычнага сумлення. Далей я паспрабую паказаць, што менавіта з этычнага сумлення паходзіць сапраўдная сацыяльная супольнасць. Нават нашмат больш працяглыя тлумачэнні гэтых паняццяў, якія б я мог тут прывесці, не дапамаглі б у вызначэнні сутнасці дабра. Дабро ёсць тое, з дапамогай чаго вызначаецца ўсё астатняе. Маючы праяву ў канкрэтных дзеяннях, яно, тым не менш, трансцэндэнтнае да любых абставін. На пытанне аб сутнасці дабра можна ў пэўнай ступені адказаць з дапамогай філасофскіх разважанняў, але канчатковае вырашэнне гэтае пытанне атрымае толькі на практыцы, з канкрэтнага маральнага досведу. Я цалкам усведамляю, што без вызначэння ў вопыце належных крытэрыяў ацэнкі адпаведнасці дабру ўсё, што было сказана раней, можа здавацца абстрактным і непераканальным.

Пачатковай мэтай з'яўляецца апісанне *формы*, якую набывае этычная дзейнасць, але дадатковыя заўвагі адносна станоўчага зместу такой дзейнасці могуць дапамагчы праліць святло на прыроду этычнага сумлення. Накіраваная на лепшае, воля чалавека з'яўляецца ў адным са сваіх аспектаў пачуццём духоўнага напрамку. У чалавека, які пастаянна імкнецца будаваць сваё жыццё ўздоўж гэтага напрамку, яно можа быць вызначана як пачуццё шчасця. Апошняе слова было апошлена суаднясеннем яго з рамантычным сентыменталізмам і ўтылітарызмам і агульным спрашчэннем тэрміналогіі. У маім даследаванні сэнс «шчасця» набліжаны да таго, у якім гэты тэрмін выкарыстоўваў Арыстоцель.

Існуе незлічонае мноства крытэрыяў, па якіх ацэньваецца якасць жыцця, — такія, як эканамічны дабрабыт, асабістая свабода, стабільнасць і пачуццёвае задавальненне. Усе іх можна разглядаць як меры дабра. У цэнтры ўвагі этычнай філасофіі стаіць той агульны прынцып, у супастаўленні з якім вызначаецца ступень утрымлівання дабра любою на свеце істотай, з'явай ці рэччу. Арыстоцель адзначаў, што ўся чалавечая дзейнасць накіравана на нешта добрае, але дабрадзейнасць мэтаў далёкая ад аднолькавай. Сярод іх, дасягальных для чалавека, ёсць адна, да якой імкнуцца дзеля яе самой. «Канчатковым без агаворак мы лічым тое, што жадана само ў сабе, а не дзеля дасягнення чаго-небудзь яшчэ, — кажа Арыстоцель і дадае, — Гонар, здавальненне, розум і ўсе дабрадзейныя якасці мы сапраўды выбіраем дзеля іх саміх (нават калі б з іх нічога не вынікала, мы б усё роўна пажадалі валодаць кожнай з іх), але мы таксама выбіраем іх дзеля шчасця, мяркуючы, што з іх дапамогай станем шчаслівыя. Шчасце ж ніхто не выбірае дзеля гэтых якасцяў, апроч як дзеля самога шчасця»[9].

Такім чынам, над рознымі ступенямі дабрадзейнасці стаіць крытэрый, які ў адным са сваіх аспектаў вызначаецца як шчасце і ў параўнанні з якім ацэньваецца ўсё астатняе. Строга кажучы, нешта змяшчае дабро ў той ступені, у якой яно садзейнічае дасягненню шчасця. Важна адзначыць, што

шчасце ў разуменні Арыстоцеля ёсць не проста адчуванне дабрабыту ў параўнанні з іншымі людзьмі. Гэта ўсведамленне існасці па-за рамкамі канкрэтных дзеянняў і вынікаючага з іх задавальнення. Паспяховае завяршэнне дзеяння заўсёды выклікае пэўнае задавальненне, у той час як яго перарыванне адчуваецца балюча. Гэта справядліва і для маральных учынкаў. Тое задавальненне, якое адчуваецца пасля іх здзяйснення, ёсць толькі пачуццё прыемнасці, але не шчасце. Шчасце ёсць усведамленне вечнасці маралі, існавання дабра, у якім асобныя маральныя ўчынкі толькі прымаюць удзел. Яно ёсць разуменне зместу і каштоўнасці. Гэтае разуменне вызначае жыццёвыя арыенціры і характарызуецца пастаянным імкненнем да здзяйснення вечнай, усеагульнай этычнай мэты, вядомай толькі праз этычнае сумленне, а не кароткатэрміновых, выпадковых і своекарыслівых планаў. Шчаслівы чалавек — гэта не эпікурэец, які ўмела здабывае максімум здавальненняў і мінімізуе боль. Ён таксама і не аскет, які адхіляе любую прыемнасць. Ён атрымлівае задавальненне ад добрых з'яў і ўчынкаў: «Каштоўныя і прыемныя тыя з'явы і рэчы, якія падаюцца каштоўнымі і прыемнымі добрым людзям»[14].

У адпаведнасці з гэтым важным адрозненнем шчасця ад здавальнення цалкам магчыма, што маральная асоба, пазбаўленая поспеху ў сваіх справах і, такім чынам, задавальнення, усё роўна будзе шчаслівай дзякуючы яе нязменнай каштоўнаснай арыентацыі. Вось як Платон апісвае лёс сапраўдных філосафаў, якія ў эпоху духоўнага дэкадансу не маюць таго ўплыву на сучаснікаў, які мець павінны. «У барацьбе за справядлівасць у іх не будзе саюзнікаў-выратавальнікаў; і калі яны не збіраюцца далучыцца да астатніх ва ўсёй іх брыдоце і не ў стане змагацца з агульным дзікунствам у адзіночку, ім наканавана гібель, як чалавеку, кінутаму да драпежнікаў, гібель без усякай карыснасці для іх саміх і іншых, раней чым яны паспеюць прынесці карысць сваім сябрам ці грамадству». Нягледзячы на той факт, што дабрадзейнае жыццё вакол іх рассыпана ўшчэнт, шчасце для іх

не па-за межамі дасягальнага, таму што іх адданасць дабру аніяк не змяншаецца адсутнасцю ўплыву на сучаснікаў. Яны імкнуліся застацца «незаплямленымі мярзотнасцю і злом у гэтым жыцці» і «ўрэшце рэшт пойдуць з яго ў бадзёрым настроі і добрай надзеі»[15]. Найбольш уражальнай ілюстрацыяй гэтай ідэі будзе святы пакутнік. І наадварот, чалавек можа жыць у прыемнасці дзякуючы паспяховаму здзяйсненню сваіх планаў і заставацца нешчаслівым з прычыны нізкай маральнай якасці яго мэтаў. Неабходна дадаць, што, на погляд Платона і Арыстоцеля, у звычайных абставінах здавальненне і шчасце існуюць у добрым чалавеку побач.

Каб пазбегнуць магчымага непаразумення, неабходна праясніць, што для Арыстоцеля шчасце — гэта не нейкі пасіўны стан. «Шчасце, — піша ён, — павінна класіфікавацца як дзейнасць»[16]. Яго погляд на сапраўднае прызначэнне чалавека можна суміраваць як асаблівы тып дзейнасці, якая робіць чалавека шчаслівым. «Глыбіня шчасця, адчутага чалавекам, адпавядае яго маральнай і інтэлектуальнай дабрадзейнасці і вызначаных ёю ўчынкаў»[17]. Іншымі словамі, такая дзейнасць ужо сама ў сабе ёсць прызнанне і ўзнагарода. Яна «канчатковая і самадастатковая і з'яўляецца мэтай любога дзеяння»[18]. Паколькі Арыстоцель называе кульмінацыю гэтага роду дзейнасці «сузіральным жыццём», нашаму сучасніку, які прызвычаіўся да некласічнай канцэпцыі розуму, пагражае недаацэнка яго этычнага кампаненту. Дзейнасць добрага чалавека — гэта заўсёды, перш за ўсё, працэс маральнага ўдасканалення.

Узыходжанне да шчасця — шлях цяжкі і доўгі, які вымагае цвёрдай прыхільнасці дабрадзейнасці ва ўчынках і паводзінах. «Як адна ластаўка і адзін дзень не робяць лета, так і адзін дзень ці крыху больш тэрмін не робяць чалавека святым і шчаслівым». Арыстоцель распазнае тры ўзроўні чалавечага жыцця. Першы, якому аддаюць перавагу «людзі найбольш нізкія», абмяжоўваецца атрыманнем здавальнення[19]. Вышэй за гэты ўзровень стаіць лад жыцця,

якому Арыстоцель дае назву «палітычнага» і якое мае на ўвазе істотныя маральныя дасягненні грамадзян дзяржавы, а таксама робіць дабрабыт і іншыя якасці сродкамі рэалізацыі лепшага жыцця. Па-над ім, на недасягальнай для большасці вышыні, ляжыць узровень сузіральнага жыцця, у якім, наколькі гэта ўвогуле магчыма для чалавека, поўнасцю рэалізуюцца спадзяванні чалавека на шчасце. Такое жыццё вымагае толькі мінімуму зямных даброт. Гэтае вышэйшае жыццёвае вымярэнне шмат у якіх важных момантах спалучаецца з хрысціянскім разуменнем святасці.

Неабходна таксама падкрэсліць, што шчасце бачыцца Арыстоцелем як сацыяльная, супольная каштоўнасць. Яна, гэтая каштоўнасць, самадастатковая, але не ў сэнсе «дастатковасці для чалавека, які жыве асобна ад іншых, але і для яго бацькоў, дзяцей, жонкі і ўвогуле для сяброў і суайчыннікаў, паколькі нараджаецца чалавек, каб быць членам супольнасці»[20]. Канцэпцыю шчасця Арыстоцеля немагчыма аддзяліць ад яго ідэі сапраўднага сяброўства, якое можна вызначыць як партнёрства ў дабрадзейным жыцці, дасягальнае выключна для дабрадзейных асоб.

Арыстоцелева канцэпцыя самаапраўдальнай дзейнасці вышэйшага парадку, якая з'яўляецца рэалізацыяй сапраўднага прызначэння жыцця і суправаджаецца адчуваннем шчасця, вельмі нагадвае хрысціянскую катэгорыю любові. Яна ёсць тая мэта, дзеля ажыццяўлення якой людзі імкнуцца (ці павінны імкнуцца) да любых іншых дабрадзейных якасцяў. На вышэйшым узроўні скіраванасці жыцця яна ўвасабляе ў чалавеку «ўсё тое, што ёсць у яго боскага»[21]. У гэтым месцы вернік захоча даць сваё ўласнае, тэалагічнае тлумачэнне выкарыстаных тэрмінаў. Але мэта майго даследавання іншая, і таму я ўстрымаюся ад пераводу дыскусіі на тэалагічныя рэйкі.

Заўвагі

1 Пол Тыліч схільны выкарыстоўваць слова «вера» нават у дачыненні да тых, хто не верыць у трансцэдэнтную рэчаіснасць і каго

ён называе «гуманістамі». Жыццё такіх людзей можа грунтавацца на «высокім імкненні», і калі «веру разумець як стан мэтанакіраванага імкнення да вечнага, дык гуманізм змяшчае элемент веры». Paul Tillich. *Dynamics of Faith* (New York: Harper and Bros., 1957), 62. Мая ўласная тэорыя мае на ўвазе «веру», аб'ект якой трансцэдэнтны.

2 Ірвінг Бэбіт амаль усё сваё жыццё выкладаў у Гарвардскім універсітэце французскую і параўнальную літаратуру, але прадметам яго даследаванняў у не меншай ступені былі філасофскія і этычныя праблемы. Пол Элмер Мор сумяшчаў выкладчыцкую дзейнасць, напрыклад, у Прынстане, з літаратурнай журналістыкай на пасадзе галоўнага рэдактара часопіса «The Nation». Сярод яго шматлікіх філасофскіх і літаратурных твораў — даследаванні аб Платоне. Бэбіт і Мор былі асноўнымі натхняльнікамі культурнага руху, які атрымаў назву «новы гуманізм» і меў найбольшы ўплыў у 1920—30-я гады. Да яго належалі ці засвоілі яго ідэі Т.С. Эліёт, Норман Фёрстэр, Осцін Ўорэн і Ўолтэр Ліпман. У сваёй інтэрпрэтацыі ідэй Бэбіта і Мора я карыстаўся філасофскім даследаваннем Фолькe Леандэра: *The Inner Check: A Concept of Paul Elmer More with Reference to Benedetto Croce* (London: Edward Wright, 1974).

3 Ernst Cassirer. An Essay on Man (New Haven: Yale University Press, 1962), 11.

4 Irving Babbitt. *Democracy and Leadership* (New York: Houghton Mifflin Co., 1924), 9.

5 Irving Babbitt. *Rousseau and Romanticism* (Cleveland: World Publishing Co., 1964), 7.

6 Праблемы логікі дуалізму апісаны Леандэрам у «Inner Check». Важным укладам у развіццё логікі, якая адпавядала б рэальнаму людскому досведу, з'яўляецца праца Бенэдэта Крочэ.

7 Зігмунд Фройд, наадварот, імкнецца тлумачыць існаванне маральных норм у маністкай, натуралісцкай сістэме каардынат. Яго канцэпцыя «звыш-я» ўваходзіць у тэорыю самарэгулявання энергіі інстынктыўных паводзін. Якімі ні былі б недахопы і перавагі канкрэтных палажэнняў яго псіхалагічнай тэорыі, той факт, што ў ёй не знаходзіцца месца трансцэдэнтнай крыніцы маральнасці («Мы можам адхіліць існаванне адвечнай ці прыроднай здольнасці адрозніць дабро ад зла». *Civilization and Its Discontents* [New York: W.W. Norton and Co., 1962], 71) і, такім чынам, не прызнаецца дуалізм чалавечай прыроды, з'яўляецца спрашчэннем і істотна абмяжоўвае каштоўнасць яго ідэй для этычнай філасофіі.

8 Babbitt. *Democracy and Leadership*. 6.

9 Paul Elmer More, «Definitions of Dualism», змешчана ў: *The Drift of Romanticism*. Vol. VIII of *Shelburne Essays* (11 vols.; New York: Phaeton Press, 1967), 249.

10 Гл. «Пасланне да Рымлянаў», 7:19-23. «Бо дабро, якога хачу, не раблю, а зло, якога не хачу, раблю. Калі ж я раблю тое, чаго не хачу, то ўжо не я раблю тое, а грэх, што жыве ўва мне. Так знаходжу я закон, што калі хачу рабіць дабро, прыпадае мне зло. Бо праз унутранага чалавека знаходжу радасць у законе Божым; але ў членах маіх бачу іншы закон, што б'ецца з законам розуму майго і робіць мяне нявольнікам закону грэшнага, што знаходзіцца ў членах маіх».

11 Aristotle. *The Politics*. Пераклад T.A.Sinclair (Harmondsworth: Penguin Books, 1962), 263.

12 Такім чынам, маю канцэпцыю этычнага сумлення нельга змешваць з тым тыпам маральнага «інтуітывізму», які прыпісвае пэўным маральным рашэнням самавідавочны, неабвержны характар. Згодна з маёй тэорыяй, «самавідавочнай» можна лічыць не маральнасць таго ці іншага ўчынку, а абавязак імкнуцца да маральнага шляху. Параўн.: Mary Warnock. *Ethics Since 1900* (London: Oxford University Press, 1960), 56-78.

13 Aristotle. *The Nicomachean Ethics*. Пераклад David Ross (London: Oxford University Press, 1954), 11 (1097a), 12 (1097b).

14 *Ibid*., 262 (1176b).

15 Plato. *The Republic*. Пераклад H. D. P. Lee (Rev. ed; Harmondsworth: Penguin Books, 1974), 292.

16 Aristotle. *Nicomachean Ethics*. 261 (1176b).

17 Aristotle. *Politics*. 257.

18 Aristotle. *Nicomachean Ethics*. 12 (1097b).

19 *Ibid*., 14 (1098a), 6 (1095b).

20 *Ibid*., 12 (1097b).

21 *Ibid*., 265 (1177b).

Раздзел IV

Этыка супольнасці

Чалавек ёсць істота сацыяльная, сцвярджалі старажытнагрэцкія філосафы, і ў гэтым поглядзе да іх далучаюцца хрысціянскія мысліцелі. Галоўны высновай традыцыі, якая вынікала з гэтых крыніц, стала тое, што сацыяльнае жыццё азначае нашмат больш за супрацоўніцтва дзеля дасягнення матэрыяльнага дабрабыту і сацыяльнага спакою і з'яўляецца сродкам заснавання жыцця на прынцыпах дабра. На фоне такіх аналітычных адкрыццяў мы здольныя больш поўна зразумець працэс ажыццяўлення гэтай мэты.

Я ўжо казаў, што чалавек у стане супрацоўнічаць дзякуючы ўменню мысліць абстрактна. Гэтая здольнасць, якая робіць магчымым планаванне і арганізацыю дзейнасці, з'яўляецца неабходнай перадумовай усяго сацыяльнага жыцця. Сапраўды, я ўжо адзначаў, што абстрактная, або сімвалічная, думка, уласцівая менавіта чалавечай свядомасці, з'яўляецца, па сутнасці, сацыяльным уменнем; сімвалы — гэта не ўласна рэчы, а абстрагаваныя значэнні. Гэтыя значэнні ўжываюцца асобна ад таго досведу, да якога яны маюць дачыненне. Таксама адзначалася, што адной з крыніц паходжання сацыяльнага супрацоўніцтва з'яўляецца чыста своекарыслівае жаданне пазбегнуць больш сумнай перспектывы ўсеагульнай вайны. Да гэтага аргументу я б хацеў дадаць той важны аспект, што без усведамлення перавагі этычнай, самаапраўдальнай мэты над канкуруючымі інтарэсамі сацыяльны мір будзе вельмі хісткім і ў рэшце

рэшт не ўстаіць перад адцэнтрабежнымі сіламі групавых воляў. Застаецца абмеркаваць, якім чынам чалавек рэалізуе мэту жыцця па прынцыпах дабра. У першую чаргу менавіта з такой яго здольнасці сыходзяць хрысціянскія палітычныя філосафы, калі сцвярджаюць, што чалавек па прыродзе сваёй істота сацыяльная. І паколькі іх цікавіць не толькі і не столькі сацыяльнае існаванне, а жыццё па нормах маралі, то на першы план выходзяць этычныя пытанні.

Сацыяльнае жыццё садзейнічае ажыццяўленню разнастайнай дзейнасці і адпаведных каштоўнасцяў. Дзейнасць можна падзяліць на этычную, інтэлектуальную, эстэтычную, эканамічную[1] і палітычную, якая не абмяжоўваецца рамкамі ніводнай з папярэдніх. Пад цывілізаваным грамадствам я маю на ўвазе такое, у якім гэтая дзейнасць павінна ажыццяўляцца на высокім узроўні. Паколькі каштоўнасць любой з'явы вызначаецца, у рэшце рэшт, яе ўкладам у ажыццяўленне канчатковай мэты жыцця, цывілізаванасць вызначаецца ў першую чаргу ступенню этычнага развіцця. Ступень цывілізаванасці інтэлектуальнага, эстэтычнага і эканамічнага жыцця грамадства залежыць ад таго, наколькі гэтыя тыпы дзейнасці прасоўваюць здзяйсненне этычнай мэты. Нават з улікам таго, што іх адпаведныя каштоўнасці, такія як ісціна, прыгожае і эфектыўнасць, падпарадкоўваюцца ўласнаму прынцыпу арганізацыі ці крытэрыям дасканаласці, іх можна лічыць адыгрываючымі сваю высокую ролю толькі ў выпадку прасоўвання этычнай мэты. Паводле гэтага вызначэння, грамадства, якое здольнае ажыццяўляць свае планы з высокай ступенню эфектыўнасці, але не дзеля рэалізацыі маральных мэтаў, не можа лічыцца цывілізаваным у поўным сэнсе гэтага слова. Гэтае сцвярджэнне наглядна праілюстравана пачатковымі поспехамі нацысцкай дзяржавы, сарыентаванай на вайну. Таксама і грамадства, якое вызначаецца актыўнай інтэлектуальнай дзейнасцю, скіраванай на мэты іншыя, чым адкрыццё ўмоў этычнага жыцця, будзе цывілізаваным у вельмі нязначнай ступені. Маральнай мэце грамадства, якой падпарадкоўваюцца і

якую ў ідэале падтрымліваюць усе астатнія мэты, мы можам даць назву супольнасці.

Я ўжо казаў пра тое, што чалавек разрываецца паміж духоўна разбуральнымі і стваральнымі імкненнямі. Ва ўмовах грамадства дэзынтэграцыйная скіраванасць нізкага «я» чалавека прывядзе яго да канфлікту з суайчыннікамі. Яго ўласныя жаданні прыйдуць у супрацьстаянне з воляй іншых людзей. Вынікаючая з адукаванай своекарыслівасці гатоўнасць да пэўнага самаабмежавання падтрымлівае ў грамадстве хісткую стабільнасць, але з прычыны таго, што ў жыцці людзей адсутнічае этычная дысцыпліна, супольнасці ў сапраўдным сэнсе гэтага слова не існуе. Яна можа ўзнікнуць толькі ў тым грамадстве, дзе сілы своекарыслівасці ўраўнаважваюцца клопатам аб усеагульнай дабрадзейнасці.

Настройваючы супраць чыста адвольнага і своекарыслівага ва ўчынках, этычнае сумленне ўстараняе тое, што аддзяляе нас ад іншых людзей. Яно вымагае дабра дзеля дабра, што павінна быць мэтай усіх людзей і кожнага асобнага чалавека, а не імкнення да здзяйснення інтарэсаў канкрэтных індывідуумаў і груп. Такім чынам, ступень імкнення чалавека жыць згодна з этычным сумленнем ёсць ступень яго яднання з іншымі. Як у чалавека маральная дысцыпліна прыводзіць да самаапраўдальнай інтэграцыі асобы, так і ў грамадстве з яе вынікае самаапраўдальная гармонія. Супольнасць ёсць людскі саюз пад кіраваннем этычнага сумлення. Сапраўднае прызначэнне чалавека лепш усведамляецца супольна. Трэба зразумець, што сапраўдная супольнасць адчуваецца тымі, хто будуе сваё жыццё адносна адных і тых самых маральных крытэрыяў. Адмаўленне маральнага чалавека ад удзелу ў агульнай амаральнасці можа прывесці да яго ізаляцыі і адарвання ад грамадства. Аднак адваротны вынік не будзе азначаць супольнасці.

У пэўным сэнсе імкненне чалавека жыць дабрадзейна можна разглядаць як індывідуальнае пачынанне. Сэнс такога жыцця — у неабходнасці маральных паводзін, якую чалавек адчувае ў сабе. І гэтая неабходнасць адчуваецца ў

такой цеснай сувязі з яго асобай, што яе можна назваць лепшым «я». Сваё сапраўднае прызначэнне чалавек рэалізуе праз усведамленне сакратаўска-дэльфійскага загаду «пазнай сябе». Апроч таго, маральнае ўдасканаленне магчыма толькі праз уласныя валявыя акты. Але той тып індывідуалізму, які я тут апісваю, не мае нічога агульнага з атамістычным поглядам на чалавека і грамадства. Працэс духоўнага развіцця заўсёды глыбейшы за змены, што адбываюцца на індывідуальным узроўні. Высокае «я» чалавека — гэта не нейкая чыста асабістая рэальнасць, а патэнцыяльны сродак рэалізацыі сапраўднага прызначэння чалавека дзеля агульнай карысці. Яго ўлада носіць універсальны, а не індывідуалістычны характар, і робіць абавязвальны ўплыў на ўсіх людзей.

Прадмет маёй аргументацыі цесна звязаны з вучэннем Арыстоцеля аб сапраўдным сяброўстве. На погляд філосафа, яно прадугледжвае даволі значны маральны рост яго ўдзельнікаў. Паколькі этычнае сумленне вызначае аднолькавую мэту для ўсіх людзей, мы разам з Арыстоцелем можам сказаць, што маральны індывідуум «звязаны з сябрам у такой самай ступені, як з самім сабой»[2].

Кожнаму чалавеку ўласцівая унікальнасць, але не з прычыны наяўнасці лепшага «я», а дзякуючы спалучэнню ў яго асобе вечнага, якое ўвасоблена ў этычным сумленні, і канечнага, або праяў яго ўласных характарыстык. Паколькі жывуць людзі ў розных умовах і маюць розныя здольнасці, этычнае сумленне не навязвае ўсім патрабаванні жыць аднолькавым жыццём. Выкладчык будзе прасоўваць сапраўднае прызначэнне чалавека іншым чынам, чым святар ці бізнесмен, калі прывесці ўсяго тры прыклады, звязаныя з родам заняткаў. Асаблівай дакладнасці патрабуе тое сцвярджэнне, што лепшае «я» выкарыстоўвае унікальнасць кожнага чалавека дзеля адзінай маральнай справы ў ступені адпаведнасці гэтай справе. Якімі б ні былі канкрэтныя абставіны, мэта заўсёды застаецца без зменаў: пашырэнне ўплыву этычнай волі.

Такім чынам, супольнасць аб'ядноўвае не майстроў своекарыслівай выгады ці проста «прыхільнікаў прыроды чалавека», якім нестае разумення духоўнай сутнасці і лёсу чалавека, а тых асоб, якія імкнуцца пераадолець усё тое размежавальнае і дэструктыўнае, што ёсць у іх характары, і стаць на ўзроўні лепшага боку сваёй натуры. Лад жыцця, які вынікае з намаганняў гэтых асоб, заснаваны не на суб'ектыўным капрызе, а на надындывідуальнай уладзе этычнага сумлення. Сваё жыццё такія людзі будуюць адносна «галоўнага крытэрыя, які стаіць над зменлівымі ўяўленнямі індывідуума і непастаяннасцю прыроды з'яў»[3]. Іх аб'ядноўвае прыхільнасць да той існасці, якая аднолькавая ва ўсіх людзях. Па рэлігійнай тэрміналогіі, яны аб'яднаныя верай у Бога.

У кантэксце супольнасці канцэпцыя ўсеагульнага дабра больш чым проста тэрмін, які акрэслівае паспяховы кампраміс паміж канфліктуючымі своекарыслівымі інтарэсамі. Прынцып дабра для ўсіх тычыцца таго элементу зносін паміж людзьмі, які трансцэдэнтны да асабістай выгады. На гэтых прынцыпах павінна грунтавацца сумеснае жыццё ва ўмовах нейкай этычнай высакароднасці пры падтрымцы агульнага культурнага росту. Такі тып жыцця не патрабуе абароны з дапамогай аргументаў на карысць уласнага інтарэсу, хоць людзі, аб'яднаныя такім ладам жыцця, атрымліваюць ад яго задавальненне. Яно самаапраўдальнае. Усё, што працуе на яго, можа быць апраўдана, але не абслугоўваннем інтарэсаў той ці іншай групоўкі або асобы, а скіраванасцю на каштоўнае ад прыроды існаванне. Чалавек разумее, што прызначэнне яго — быць часткай супольнасці. Ва ўмовах грамадства людзі аб'ядноўваюцца вакол агульнага каштоўнаснага стрыжня. Паводле Арыстоцеля, гэтым стрыжнем з'яўляецца шчасце, або сапраўднае сяброўства, а па хрысціянскай тэрміналогіі — любоў.

Трэба дадаць, што супольнасць як этычную мэту грамадства нельга здзейсніць цалкам. Яе ажыццяўленне азначала б поўнае знікненне з зямлі своекарыслівых матываў.

На ўсім працягу свайго пабудавання супольнасць суіснуе з эгаізмам. На падставе таго, што прагучала падчас абмеркавання адносін паміж маральнасцю і своекарыслівасцю,[4] мы можам сцвярджаць, што імкненне да ўласнай выгады ніколі не будзе маральным. Этычныя сілы супольнасці, якія змяшчае грамадства, здольныя, аднак, у пэўнай ступені прыстасаваць імкненне да ўласнай выгады да мэтаў маральнага жыцця і зрабіць эгаістычнасць падкантрольнай. Калі прыводзіць прыклад, дык бізнесмен, які заклапочаны выключна сваім уласным дабрабытам і задавальненнем і імкнецца да прыбытку як да сродку набліжэння гэтай мэты, можа ў пэўных абставінах садзейнічаць прасоўванню мэтаў больш высокіх. Калі патрабаванні рынку, якія бізнесмен імкнецца задаволіць, акультураны і хаця б часткова вынікаюць з жадання пакупнікоў ажыццявіць маральныя мэты, то ягонае жаданне атрымаць прыбытак, які з'яўляецца ўзнагародай за эфектыўнае абслугоўванне патрэб спажыўцоў, можа быць на карысць этычнага жыцця грамадства. Нягледзячы на нізкую маральную якасць уласнага канчатковага матыву, ягоныя эканамічная рызыкоўнасць і ўяўленчыя здольнасці прасоўваюць больш высокія мэты. Ці возьмем, напрыклад, прагнага на ўладу дэмакратычнага палітыка, удзел якога у палітыцы заснаваны на адзіным матыве — пашырэнні свайго ўплыву. Нават яго своекарыслівае расшарканне перад выбаршчыкамі можа быць на карысць маральнасці, калі імкненні яго прыхільнікаў маюць пэўны этычны змест[5].

Этычнае жыццё і традыцыя

На ўсім працягу пошуку чалавекам свайго сапраўднага прызначэння паступова складаецца агульнае адчуванне таго, якая дзейнасць спрыяе дасягненню гэтай мэты, а якая — замінае. У грамадстве, для якога такі пошук — адна з асноўных спраў, увесь гістарычны погляд чалавецтва з'яўляецца каштоўнай крыніцай аналізу і арыенціраў, на якой грунтуецца ўсталяванне канкрэтных нормаў выхавання і адукацыі, а таксама інтэлектуальнай, творчай і палітычнай

дзейнасці, якія, у сваю чаргу, падтрымліваюць той тып гуманістычных грамадскіх адносін, які цалкам залежыць ад індывідуальных валявых актаў. У такім грамадстве традыцыя з'яўляецца адначасова праявай і апорай дабрадзейнага жыцця. Яна дапамагае скіраваць волю і ўяўленчыя здольнасці чалавека на здзяйсненне вечнай духоўнай мэты. Яна ёсць ствральная, фарміруючая сіла, што стрымлівае спантаннае распаўсюджванне дачасных і памылковых меркаванняў і паводзін. Можна сказаць, што, заахвочваючы чалавека на пэўную стабільнасць учынкаў, традыцыя дапамагае прызвычаіцца весці дабрадзейнае жыццё. Па словах Арыстоцеля, «маральная дабрадзейнасць вынікае са звычкі»[6].

Тут, аднак, неабходна падкрэсліць, што традыцыя хоць і ўтрымлівае вельмі каштоўныя арыенціры жыцця, але не з'яўляецца ўвасабленнем вышэйшага прызначэння чалавека. Здаровая традыцыя заснавана на імкненні напоўніць станоўчым зместам людское адчуванне духоўнай мэты, але гэтае адчуванне трансцэдэнтнае да любых канкрэтных формаў грамадскага і індывідуальнага існавання. І тым не менш, дабрадзейнае жыццё па-за традыцыяй — з'ява немажлівая. Недасканалы чалавек здольны дасягнуць цывілізаванасці толькі дзякуючы таму, што прыйшоў у гэты свет у пэўнае культурнае асяроддзе, якое ўвасабляе досвед і праніклівасць продкаў. Дабрадзейнае жыццё ёсць грамадскае тварэнне не толькі ў тым сэнсе, што вымагае супрацоўніцтва жывых, але і таму, што ўтрымлівае намаганні пакаленняў мінулага. І аднак з прычыны недасканаласці людскіх здзяйсненняў і зменлівасці абставін традыцыяналізм, маючы сапраўдную каштоўнасць, не можа разглядацца як вызначальная догма ў дачыненні да статус-кво. Начэпліванне на дух цывілізацыі культурных шораў пазбавіць яго свабоды развіцця і можа нават прывесці да яго канца. Сфарміраваныя перакананні і нормы павінны пастаянна ацэньвацца адносна той мэты, ажыццяўленне якой яны прызначаны прасоўваць і якую непасрэдна ўсведамляе чалавек.

Той факт, што найбольшыя цаніцелі культурнай трады-

цыі часцей за ўсё адстойваюць і неабходнасць уяўленчага і крытычнага аналізу сучаснага грамадства, — ніякае не парушэнне логікі. Сярод такіх людзей — Эдмунд Бэрк. У ягоным класічным выказванні пра «схільнасць захоўваць і здольнасць паляпшаць» як першай характарыстыкі дзяржаўнага дзеяча відавочна прасочваецца спалучэнне павагі да звычаяў мінулага і гатоўнасць аспрэчваць лад жыцця сучаснага грамадства. Той жа погляд знаходзіць адлюстраванне ў сцвярджэнні Бэрка пра тое, што «дзяржава, якая не ведае, як здзяйсняць змены, пазбаўлена сродкаў свайго захавання»[7]. Аналагічныя погляды выказвае адзін з вядучых амерыканскіх паслядоўнікаў Бэрка Расэл Керк, калі піша, што «ў здаровым грамадстве ўплыў традыцыі павінен быць зраўнаважаны моцным элементам дапытлівасці і індывідуальнага бунту»[8]. Нельга ігнараваць той факт, што «ў свеце адбываюцца змены; у кожным жыццяздольным грамадстве адбываецца пэўнае адмаўленне ад традыцый і гатовых рэцэптаў і пэўны ўклад кожнага пакалення ў атрыманую спадчыну меркаванняў і поглядаў»[9].

Часам у грамадстве ўзнікае моцнае непрыманне ўжо занадта даўніх культурных традыцый. Гэта праблема вымагае тэрміновага рашэння — ці вынікае спроба парваць з прынцыпамі, якія доўгі час паважаліся, з высноў, зробленых у выніку больш глыбокага аналізу. Цалкам магчыма, што гэтая спроба з'яўляецца вынікам няздольнасці засвоіць культурную спадчыну і адлюстроўвае нішто іншае, як аслабленне волі і здольнасці адпавядаць высокім патрабаванням сапраўднай цывілізаванасці. Відавочна, што неабходнасць ацэнкі вымагае не толькі ведання новага погляду, але і дакладнага разумення старажытных традыцый, якія нібыта аджылі сваё.

Такім чынам, захаванне, на самай справе, патрабуе ўсведамленне высокага прызначэння чалавека, а не традыцыя як недакладнае яго тварэнне. Адзнакай стваральнай культуры будзе яе здольнасць выдаліць са сваіх традыцый усё часовае, абумоўленае патрэбай імкнення і не маючае

4 Зак. 1396

сапраўднай каштоўнасці, і беражліва захоўваць тое ў традыцыях, што адпавядае асноўнаму і вечнаму імкненню чалавека. Прынцыпы дабрадзейнага жыцця атрымліваюць сваё адлюстраванне ў традыцыі, паколькі з'яўляюцца сталым кампанентам гісторыі на фоне пастаянных зменаў. У адрозненне ад культурнай інерцыі здаровая традыцыя заключаецца ў тым, што ўвасабляе этычныя, інтэлектуальныя, творчыя і палітычныя адкрыцці чалавека дзеля здзяйснення яго прызначэння. Цывілізаваны чалавек ёсць бенефіцыярый гістарычнага працэсу, атрымліваючы ад апошняга магчымасць замяніць часовае ў сваім асяроддзі і сабе самім на тое, што мае вечны сэнс і вечную каштоўнасць. Гэты аргумент можна звязаць з паняццем адзінкавасці і мноства Платона, якое дало тэму нашаму абмеркаванню этычнага жыцця, наступным чынам: прыхільнасць да традыцыі ёсць частка спробы чалавека захаваць сваё ўспрыманне адзінства сярод разнастайнасці форм людскога досведу.

Заўвагі

1 Такі спосаб класіфікацыі чалавечай дзейнасці быў прапанаваны Бенэдэта Крочэ. Гл. яго «The Philosophy of the Practical», пераклад Douglas Ainslie (New York: Biblo and Tannen, 1967). Чытачу варта ведаць, што пераклад гэтай працы слабы.

У адрозненне ад чатырох прапанаваных Крочэ катэгорый я не прымаю яго маніцкія філасофскія пасылкі. Падлягае сумненню і тое, ці сапраўды дакладны малюнак чалавечага жыцця прапануюць распрацаваныя Крочэ катэгорыі. Нават калі яны і апісваюць той узровень жыцця, які Арыстоцель называў «палітычным», а Ірвінг Бэбіт — «гуманістычным» або «цывілізаваным», ці даюць яны гэтаксама поўнае ўяўленне аб тым, што знаходзіцца вышэй за гэты ўзровень, а менавіта — святасці?

2 Aristotle. *The Nichomachean Ethics*. Пераклад David Ross (London: Oxford University Press, 1954), 228 (1166a). Тэорыя сяброўства Арыстоцеля распрацавана, у асноўным, у кнігах VIII і IX.

3 Irving Babbitt. *Democracy and Leadership* (New York: Houghton Mifflin Co., 1924), 9.

4 Гл. раздзел I гэтага даследавання, ст. 19-25.

5 Безумоўна, гаворка не аб тым, што ўсе бізнесмены з'яўляюцца ўвасабленнем хцівасці, а палітыкі прагнуць улады.

6 Aristotle. *Nicomachean Ethics*. 28 (1103a).

7 Edmund Burke. *Reflections on the Revolution in France* (London: Everyman's Library, 1964), 153, 19.

8 Russell Kirk. A Program for Conservatives (Chicago: Henry Regnery Co., 1954), 305.

9 Russell Kirk. «Prescription, Authority and Ordered Freedom», змешчана ў: Frank S. Meyer (ed.) *What Is Conservatism?* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1964), 31.

[illegible]

[illegible]

ЧАСТКА ТРЭЦЯЯ

Катэгорыя агульнай волі Русо: маральны факт ці утапічная мара?

Раздзел V

Канцэпцыя Русо маральных паводзін у палітыцы

Ад распрацаванай у пэўнай ступені ідэі дуалізму людской прыроды і сувязі паміж этычным сумленнем, з аднаго боку, і супольнасцю і культурай, з другога, мы можам перайсці да падрабязнага аналізу месца маральнай катэгорыі чалавека ў тэорыі дэмакратыі. Этычная аргументацыя будзе цяпер ужыта для вырашэння складанага пытання адносна таго, якая арганізацыя інстытутаў улады можа зрабіць народнае кіраванне сумяшчальным з пашырэннем этычнага жыцця. Вызначыўшы крытэрыі маральнай ацэнкі, мы разгледзім адзін з найбольш уплывовых у заходняй палітычнай думцы адказаў на гэтае пытанне, які быў дадзены Жан-Жакам Русо ў яго «Грамадскім пагадненні». Неабходнасць аналізу поглядаў Русо вызначаецца тым, што ён шырока прызнаны як заснавальнік сучаснай дэмакратычнай тэорыі, а таксама тым фактам, што прама ці апасродкавана ягоныя ідэі фарміруюць вялікі пласт прыхаваных дапушчэнняў у палітычнай тэорыі дваццатага стагоддзя. Праз аналіз дактрыны мажарытарнай улады, прапанаванай гэтым арыгінальным і ўплывовым мысліцелем, я імкнуся з некаторых такіх дапушчэнняў зняць маску і вывесці на святло пэўныя праблемы, якія датычаць асноўных момантаў этыкі і якіх у сучаснай думцы звычайна пазбягаюць або падаюць вельмі невыразна.

Наступны аналіз тэорыі народнага кіравання Русо дапаможа правесці адно фундаментальнае размежаванне, аб

якім, нягледзячы на яго асноватворчае значэнне для тэорыі дэмакратыі, большасць сучасных уплывовых тэарэтыкаў дэмакратыі мае вельмі туманнае ўяўленне. У сваім памкненні спалучыць этыку з палітыкай Русо робіцца апалагетам такой формы народнага кіравання, якую можна назваць «плебісцытнай дэмакратыяй» і якая праз адсутнасць моцных юрыдычных абмежаванняў на шляху ўзнікнення людскіх намераў дае поўную свабоду і ўладу той частцы грамадства, што складае ў дадзены момант большасць. Такі тып дэмакратыі супрацьпастаўлены «дэмакратыі канстытуцыйнай» — форме народнага кіравання, прызначанай спрыяць не імгненнаму і поўнаму ажыццяўленню кожнага чарговага волевыяўлення людзей, а выхаванню ў грамадстве «пачуцця памяркоўнасці», калі карыстацца фразай з амерыканскай канстытуцыйнай традыцыі. Сэнс гэтай формы — у наяўнасці канстытуцыйных абмежаванняў для грамадскай большасці, дзеля скасавання якіх павінна існаваць адпаведная дасканалая працэдура і якія могуць быць адмененыя толькі пры настойлівай і важкай падтрымцы ў грамадстве. Такая форма кіравання прызначана адсейваць часовае і заўчаснае ў народным волевыяўленні і спрыяць здзяйсненню вынікаў працяглага разважання, якія будуць адыгрываць большую ролю ў жыцці грамадства. Гэтыя дзве канцэпцыі дэмакратыі шмат у чым маюць істотнае адрозненне, у тым ліку ў сваіх этычных перадумовах. Выбар паміж імі — галоўная тэарэтычная альтэрнатыва, якая стаіць перад прыхільнікамі народнага кіравання. Каб быць цалкам асэнсаваным, такі выбар патрабуе выбару паміж супрацьлеглымі плынямі этычнай філасофіі. Аналіз абгрунтаванасці зародкавай тэорыі плебісцытнай дэмакратыі Русо патрабуе ад нас уважлівага разгляду яе этычнага падмурку.

Падрабязны аналіз ідэй Русо будзе ў гэтым даследаванні цалкам да месца, бо некаторыя разгляданыя ў ім канцэпцыі і трактоўкі маюць пэўнае падабенства з тымі, якія належаць самому Русо і адыгрываюць у яго філасофіі вялікую ролю. Я ўжо апісаў паняцці высокага і нізкага «я»

ў чалавека і намякнуў на магчымасць ужывання гэтых паняццяў у дачыненні да нацыі. Прадэманстраваў я і тое, што лепшы бок чалавечай натуры, або этычнае сумленне, — гэта не проста асабістая суб'ектыўная воля, а якасць, уласцівая ўсяму чалавецтву. Шляхам параўнання Русо праводзіць у «Грамадскім пагадненні» і іншых сваіх даследаваннях размежаванне паміж агульнай воляй (*la volonté générale*), якую ён вызначае як адвечна маральную волю людзей, і воляй усіх (*la volonté de tous*), якая ёсць простая сукупнасць асабістых своекарыслівых інтарэсаў. Ён таксама выкарыстоўвае паняцце грамадскага «я» народа (*moi commun*). Варта вызначыць, з'яўляюцца гэтыя падабенствы сутнаснымі ці чыста тэрміналагічнымі і павярхоўнымі.

Аргументацыя Русо на карысць плебісцытнага народнага кіравання, якая змешчана ў «Грамадскім пагадненні», грунтуецца на паняцці агульнай волі. І маёю задачай будзе прааналізаваць, наколькі дакладна гэтае паняцце вызначае спалучэнне ва ўмовах дэмакратыі палітыкі і маралі. Ці з'яўляецца агульная воля, якая, па меркаванні Русо, звязана з поўнай свабодай і прыхільнасцю да людзей маралі, тым абсалютным прынцыпам станоўчага, што апраўдвае поўную свабоду і не аспрэчвае прыхільнасць да маралі? Ад адказу на гэтае пытанне залежыць ступень адпаведнасці арганізацыйнай структуры ўлады пры той форме народнага кіравання, якую вылучае Русо.

Я спадзяюся даказаць, што існуюць сур'ёзныя падставы адхіліць «агульную волю» Русо як асноватворчы прынцып дэмакратычнай тэорыі. Яе нельга атаясамліваць з той вышэйшай воляю ў чалавеку, якую я называю этычным сумленнем і да якой народнае кіраванне павінна належным чынам быць прыстасавана. Праца Русо скіравана на адмаўленне таго тыпу філасофіі дуалізму, які я апісаў вышэй. Яна скіравана на сцвярджэнне нібыта змешчаных у людской прыродзе цэльнасці і дабрадзейнасці. На думку Русо, маральнасць сінанімічная нічым не абмежаваным імпульсам. Я буду імкнуцца даказаць, што яго канцэпцыя агульнай

волі і прасоўванне мажарытарнага кіравання без канстытуцыйных рамак грунтуецца на неправамоцным атаясамліванні маральнасці з іманентнай рэчаіснасцю спантанна ўзнікаючых жаданняў людзей.

Калі думцы Русо прыпісваць філасофскі дуалізм, то трэба сказаць, што ён будзе зусім іншага кшталту, чым той, аб якім вяду размову я. Экзістэнцыяльнае, непазбежнае процістаянне трансцэдэнтнай этычнай мэты і супрацьлеглых схільнасцяў у чалавеку Русо замяняе напружанасцю паміж чалавекам і інстытутамі грамадства, заснаванага на пагадненні, дзякуючы чаму крыніца зла выводзіцца за рамкі чалавечай прыроды. Паводле слоў Роберта Нізбета, «Русо першым з сучасных філосафаў убачыў у Дзяржаве сродак урэгулявання канфліктаў, і не толькі паміж інстытутамі, але і ў самім індывідууме»[1]. Тое, што Русо адхіляе канстытуцыйныя абмежаванні на волю людзей, лагічна вынікае з яго няздольнасці прыступіцца да маральнага канфлікту ў душы чалавека.

Аднак традыцыя — вялікая сіла. Немагчымасць пераадолець яе выклікае ў працах Русо пэўную двухсэнсоўнасць. Адзін з найбольш жорсткіх крытыкаў Русо Ірвінг Бэбіт шчыра адзначаў: «Рэшткі старога дуалізму ў Русо відавочныя»[2]. Ягоныя працы ў розных месцах змяшчаюць сказы, якія сведчаць аб большай глыбіні яго філасофіі і нават поўнай процілегласці яе асноўнаму зместу. Цалкам усведамляючы гэтую супярэчлівасць, я, тым не менш, буду імкнуцца даказаць, што канцэпцыя агульнай волі ўвогуле сімвалізуе адыход ад трансцэдэнтнага статусу этыкі і набліжэнне да атаясамлівання маралі з палітыкай. Сам Русо прызнае, што «Грамадскае пагадненне» заснаванае на тым перакананні, што «карані ўсяго знаходзяцца ў палітыцы і, якія б падзеі ні адбываліся, людзі заўсёды будуць адпавядаць сутнасці свайго ўраду»[3]. Можа здавацца, што важнасць, якую Русо надае палітыцы, збліжае яго з Платонам і Арыстоцелем, але паміж імі існуюць грунтоўныя адрозненні, што выніка-

юць з супрацьлеглых поглядаў на чалавечую прыроду.

Канцэпцыя агульнай волі найбольш рупліва распрацавана Русо ў «Грамадскім пагадненні». Нягледзячы на сцісласць, гэты трактат утрымлівае сапраўдную скарбніцу ідэй разам з двухсэнсоўнымі і ўвогуле супярэчлівымі фактамі, якія мы зможам на гэтых старонках разгледзець толькі часткова і з непазбежным апушчэннем важных момантаў. З другога боку, можна смела сцвярджаць, што аналіз агульнай волі дазваляе зазірнуць у самае сэрца палітычнай думкі Русо. Без аналізу іншых яго твораў нават аргументацыю, змешчаную ў «Грамадскім пагадненні», немагчыма будзе ўсвядоміць цалкам. Канцэпцыя агульнай волі павінна быць памешчана ў належны філасофскі кантэкст. Гэта патрабуе некалькі кружнога падыходу да базавага тэксту і нават значных уводных заўваг.

Русо да канца настойваў на тым, што ягоныя творы павінны разглядацца як звёны ў адзіным ланцугу філасофскіх разважанняў. У гэтым яго падтрымліваюць шматлікія каментатары яго спадчыны, якія таксама час ад часу звяртаюць увагу на непаслядоўнасці і супярэчлівасці, што парушаюць гэтае адзінства. Асноватворчая тэма твораў Русо апісана ім самім у кнізе «Русо судзіць Жан-Жака», дзе суразмоўнік, які аналізуе творы Русо, прасочвае «паўсюль развіццё таго вялікага прынцыпу, што аўтарства шчасця і дабрадзейнасці людзей належыць прыродзе, а грамадства разбэшчвае чалавека і робіць яго нешчаслівым»[4]. У «Грамадскім пагадненні», які, дарэчы, цалкам прысвечаны сцвярджэнню існавання такога тыпу грамадства, якое адзінае можа ўплываць на чалавека іншым чынам, назіраецца пэўны адыход ад гэтага погляду.

Фундаментальнае адзінства ўсёй працы Русо можна прасачыць на іншых прыкладах. У адным са шматлікіх месцаў, дзе ён вядзе размову аб цеснай сувязі паміж тэкстам, які цікавіць нас у першую чаргу, і іншымі кнігамі, гучыць наступнае: «...увесь выклік, змешчаны ў «Грамадскім пагадненні», з'яўляўся ўжо на старонках «Нарысаў аб

няроўнасці»[5]. «Эміль» утрымлівае ў кароткім выглядзе аргументы, якія ў далейшым прагучалі ў «Грамадскім пагадненні». Дарэчы, «Грамадскае пагадненне» Русо настойліва прапануе разглядаць як свайго роду дадатак да «Эміля» і запэўнівае, што дзве гэтыя працы «разам складаюць адно цэлае»[6]. Стаўленне да «Грамадскага пагаднення» як да адыходу ад астатніх філасофскіх поглядаў Русо ўскладняецца яшчэ і тым, што праца над гэтым трактатам пад умоўнай назвай «Палітычныя інстытуты» ішла больш за дзесяць год, на працягу якіх ствараліся і іншыя вядучыя яго кнігі. Сам Русо ніколі не лічыў «Грамадскае пагадненне» адыходам ад сваіх філасофскіх пазіцый і меркаваў, што ён назаўсёды пацвердзіць ягоны аўтарытэт[7].

Русо: чалавек і мысляр

Аргументы, прапанаваныя Русо ў «Грамадскім пагадненні», будуць, магчыма, больш зразумелымі, калі звярнуцца да яго аўтабіяграфічных твораў і афіцыйных трактатаў. Нярэдка даводзіцца чуць, што вельмі цяжка і нават немагчыма вызначыць, дзе Русо выступае як чалавек, а дзе — як філосаф. Адкрыта апісаныя ім факты «ўласнага» жыцця і думак павінны разглядацца хаця б як частка ягонай філасофіі жыцця. Джудыт Шклар, напрыклад, лічыць, што «Споведзі» маюць надзвычайную каштоўнасць для разумення філасофіі Русо, таму што сам аўтар ставіўся да гэтага свайго твора як «грамадскага акту і неад'емнай часткі сваёй маральнай пазіцыі»[8]. Такім самым чынам можна ахарактарызаваць і іншыя яго біяграфічныя ці паўбіяграфічныя творы, як, напрыклад, «Летуценні самотніка», якія Русо называў «дадаткам» да «Споведзяў»[9]. Праліць святло дапамагае і многае з яго прыватнай перапіскі.

З тэкстаў Русо відавочна, што свой уласны характар, тэмперамент і агульнае стаўленне да жыцця ён нярэдка падае як ідэальныя. Шмат дзе на ўвесь голас ці прыглушана гучыць яго высокая самаацэнка: «Я... заўсёды быў перакананы і лічу па-ранейшаму і цяпер, што ў рэшце рэшт я —

найлепшы з людзей»[10]. А каб удакладніць і зрабіць гэтае сцвярджэнне яшчэ больш катэгарычным, ён адзначае «перакананасць, што сярод людзей, якіх я напаткаў на працягу жыцця, не было лепшых за мяне»[11]. Русо прызнае, што не пазбаўлены заганаў, але дае зразумець, што адносіць іх «у значна большай ступені на кошт умоў майго жыцця, а не маёй асобы»[12]. Ці варта здзіўляцца таму, што асоба, якая настолькі прыхільна ставіцца да сябе і, больш таго, перакананая ва ўласнай унікальнасці настолькі, што лічыць, быццам у яе стварэнні прырода адышла ад звычайнага сцэнарыя[13], мяркуе, што яе ўласнае жыццё таксама ўяўляе значны інтарэс і вартае пераймання.

Пры аналізе «Грамадскага пагаднення» і іншых прац Русо трэба памятаць пра яшчэ адзін элемент яго самаацэнкі: усюдыіснае адчуванне, быццам «сэрца маё і розум належалі розным асобам». Пад сэрцам Русо разумее свой «гарачы тэмперамент і жывыя і непаслухмяныя эмоцыі»[14]. Шмат дзе ў сваіх творах Русо малюе сябе як асобу, якая заўсёды імкнецца дзейнічаць на аснове імпульсаў і якой уласцівыя моцныя пачуцці, якія нярэдка цалкам паглынаюць адчуванні і ўяўленні, ад пастаральных летуценняў да пантэістычнага погляду і «галавакружнага захаплення»[15]. Наўрад ці патрабуе каментарыяў добра вядомае ўсёпаглынальнае раздражнёнае стаўленне Русо да ўсяго, што замінае ягоным памысным імпульсам. Сутнасць такіх адносінаў утрымлівае наступнае сцвярджэнне: «Наўрад ці самаабмежаванне ёсць частка маёй натуры»[16]. У «Эмілю» тэма скасавання любых абмежаванняў у дачыненні да спантанных імпульсаў чалавека набывае форму праграмы выхавання, адным з прынцыпаў якога з'яўляецца «дапушчэнне ў дзіцяці толькі адной звычкі — адсутнасці ўсялякіх іншых»[17]. З гэтай тугой па неабмежаванай свабодзе цесна пераплецена перакананне ў *«прыроднай дабрадзейнасці чалавека»*[18]. Такую павучальную каштоўнасць Русо надае не толькі сваёй асобе, але і сваім філасофскім поглядам: «Я саступаю імкненням моманту без супраціўлення і [нават] без ваган-

няў, паколькі цалкам перакананы, што маё сэрца схільнае толькі да таго, што добрае. Усё зло, што я рабіў на працягу свайго жыцця, атрымлівалася ў выніку разважанняў, а за тую невялікую колькасць дабра, на якую я аказаўся здольны, я павінен быць удзячны імпульсам»[19].

Спасылка на «сэрца» надае думцы Русо відавочна ўтапічны і рамантычны ўхіл. Незадавальненне грамадствам, якое часам пераходзіць у варожасць, і нібыта прыроджаная няздольнасць знайсці з ім згоду прымушаюць яго з дапамогай «творчага ўяўлення» насяляць свет істотамі па аблічча і падабенстве, што былі створаны яго «сэрцам».

Але гэта тэндэнцыя да ўцёкаў ад недасканалай рэчаіснасці ў «ідэальны свет», які, на думку Русо, у большай ступені «заслугоўвае майго захаплення»[20], іншы раз перапыняецца момантамі ўзважанай і рэалістычнай ацэнкі. Разважаючы наконт таго перыяду свайго жыцця, які ў першую чаргу быў адзначаны рамантычнымі летуценнямі і абагаўленнем прыроды, ён піша: «Аднак я павінен прызнацца, што ва ўсім гэтым запале іншы раз раптам востра адчувалася і засмучала пустэча маіх хімерычных мараў»[21]. Проста дзіўна, як «галава» Русо, яго розум, што кіруецца пачуццём рэалізму, даганяе «сэрца» і спараджае пераацэнку ці дадатак да сцвярджэнняў больш летуценнага кшталту, што прагучалі раней. Цвярозы аналіз аднаўляе ў Русо ўсведамленне недасканаласці жыцця. У розных яго творах можна сустрэць праніклівыя, змястоўныя, непрымірымыя заўвагі адносна людской прыроды, якія надзіва пазбаўлены рамантычна-утапічнага ўхілу адпаведнага твора ўвогуле. Аднак гэтыя праблескі рэалізму так і застаюцца нават не часовай, а выпадковай процівагой неадольнаму імкненню даць слова «сэрцу».

Аналіз рамантычна-утапічнай тэндэнцыі ў поглядах Русо ўскладняецца яшчэ і тым фактам, што ягонае «сэрца» не заўсёды паслядоўнае ў сваіх вымаганнях. Ягоныя кнігі перапоўнены ўхваленнямі ідылічнага, пастаральнага і анархічнага існавання, але некаторыя з іх, кшталту «Першага

трактату», «Грамадскага пагаднення» і «Ураду Польшчы», змяшчаюць таксама праявы настрою, які можна было б назваць спартанскім і пад уплывам якога Русо ўхваляе каштоўнасці палітычнай дысцыпліны, патрыятызму і салдацкага ладу жыцця. Трэба адзначыць, што ў абедзвюх сваіх праявах думка Русо ўтрымлівае заклапочанасць свабодай у сэнсе адсутнасці абмежаванняў. Анархія адлюстроўвае гэтую схільнасць у дачыненні да асобнага чалавека. Спартанскі лад жыцця гэтую ж заклапочанасць пераносіць на калектыўны ўзровень, дзе свабода робіцца часткай агульнай волі, у якой абмежаванняў быць не павінна.

«Грамадскае пагадненне» сапраўды небеспадстаўна разглядаецца як адна з найбольш цвярозых і найменш рамантычных прац Русо. Эмацыянальнай і імпрэсіяністкай афарбоўкі яна змяшчае менш за іншыя ягоныя даследаванні. Аднак нават сцвярджэнне Русо, што ў «Грамадскім пагадненні» ён збіраецца «карыстацца толькі розумам»[22], ні ў якой ступені не азначае замаху на ролю, адведзеную «сэрцу». З тае прычыны, што «Грамадскае пагадненне» з'яўляецца трактатам аб палітычнай маралі, вельмі важна мець на ўвазе напамін Русо аб тым, што «з дапамогаю аднаго розуму, без удзелу сумлення, мы няздольныя пабудаваць адпаведны прыродзе парадак, і ўсе натуральныя добрыя памкненні — дарэмная мара, калі яны не заснаваныя на інстыктыўнай патрэбнасці чалавечага сэрца»[23].

Але нават «Грамадскае пагадненне» нельга разглядаць як цалкам рэалістычны маральны і палітычны трактат. Утапізм, якім ён прасякнуты, я і буду імкнуцца паказаць. Увогуле, «Грамадскае пагадненне» можна разглядаць як спробу аб'яднаць «розум» і «сэрца» (дарэчы, апошняе ў гэтай працы мае ўплыў пераважна спартанскі), і яна шчыльна звязана з тым, што можна лічыць асноўнаю мэтай Русо ў «Грамадскім пагадненні», — вызначэннем умоў, у якіх магчыма аднаўленне ў сацыяльным асяроддзі натуральнай дабрадзейнасці і свабоды, уласцівых чалавеку ў яго яднанні з прыродай. На думку Русо, розум адыгрывае

слабую ролю ў гэтым прымітыўным, але шчаслівым стане; яго патэнцыял пры спрыяльных абставінах цалкам рэалізуецца ў грамадскай супольнасці. Трэба будзе толькі дамагчыся, каб розум не спрыяў разбэшчванню грамадства і чэрпаў сваё натхненне з сапраўднай прыроды чалавека. Цікава адзначыць, што гэтая спроба спалучыць «розум» і «сэрца» не можа прэтэндаваць на тое, што яна заснавана на прынцыпе, трансцэдэнтным абодвум падыходам. Уважлівы аналіз паказвае, што «Грамадскае пагадненне» таксама пастулюе неабходнасць следавання «розуму» за «сэрцам», а не наадварот. Уласцівая ўтапічнаму ўхілу Русо тэндэнцыя абыходзіць цяжкія месцы і змазваць адрозненні ў гэтым трактаце часта абмяжоўваецца, але вартай замены не знаходзіць.

Заўвагі

1 Robert Nisbet. *Community and Power* (New York: Oxford University Press, 1962), 140.

2 Irving Babbitt. *Democracy and Leadership* (New York: Houghton Mifflin Co., 1924), 76.

3 Jean-Jacques Rousseau. *The Confessions*. Пераклад J. M.Cohen, (Harmondsworth: Penguin Books, 1953), Bk. IX, 377.

4 Jean-Jacques Rousseau. *Oeuvres Completes* (4 vols.; Paris: Bibliotheque de la Pleiade, 1959-64), I, 934. Перакладзена ў Roger D. Masters. *The Political Philosophy of Rousseau* (Princeton: Princeton University Press, 1968), xii.

5 Rousseau. *Confessions*. Bk. IX, 379.

6 Jean-Jacques Rousseau. *Correspondance Generale de J.-J. Rousseau*. Ed. T. Dufour and P. P. Plan (16 vols.; Paris: Armand Colin, 1924-34), VII, 233. Перакладзена ў Masters. *The Political Philosophy of Rousseau*. xiii, 26n.

7 Rousseau. *Confessions*. Bk. IX, 377.

8 Judith N. Shklar. *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), 219.

9 Jean-Jacques Rousseau. *The Reveries of a Solitary*. Пераклад John Gould Fletcher (New York: Lennox Hill, 1971), Bk. I,39.

10 Rousseau. *Confessions*. Bk. X, 479.

11 Rousseau to Malesherbes, January 4, 1762, ў Charles W.Hendel. *Citizen of Geneva: Selections from the Letters of Jean-Jacques Rousseau* (New York: Oxford University Press, 1937), 206.

12 Rousseau to Malesherbes, January 12, ў Hendel. *Citizen of Geneva*. 209.

13 Гл. славутыя ўступныя параграфы да Confessions, Bk. I, 17.

14 Rousseau. *Confessions*. Bk. III, 112-13.

15 Rousseau to Malesherbes, January 26, 1762, ў Hendel. *Citizen of Geneva*. 214.

16 Rousseau. *Confessions*. Bk. IX, 391.

17 Jean-Jacques Rousseau. *Emile*. Пераклад Barbara Foxley (London: Everyman's Library, 1969), Bk. I, 30.

18 Rousseau. *Correspondence Generale*. XI, 339. Перакладзена ў Masters. *The Political Philosophy of Rousseau*. 3 (выдзелена ў арыгінале).

19 Rousseau. *Correspondence Generale*. XVII, 2-3. Перакладзена ў Ernst Cassirer. *The Question of Jean-Jacques Rousseau* (Bloomington: Indiana University Press, 1963), 127.

20 Rousseau. Confessions. Bk. IX, 398.

21 Rousseau to Malesherbes, January 26, 1762, ў Hendel. *Citizen of Geneva*. 213.

22 Rousseau. *Confessions*. Bk. IX, 378n.

23 Rousseau. *Emile*. Bk. IV, 196.

Раздзел VI

Аднаўленне прыроднага ладу жыцця

Каб змясціць канцэпцыю агульнай волі ў адпаведны ёй кантэкст, неабходна разгледзець ролю, якую Русо адводзіць прыродзе. Відавочна, што яна займае галоўнае месца ў яго палітычнай думцы і філасофскай дактрыне ўвогуле. У «Першым трактаце» Русо сцвярджае, што цывілізацыя разбэсціла і сапсавала чалавека. Непрыхільны да грамадства, Русо ярка апісвае гаротны стан нашчадкаў свайго стагоддзя, якім прыйдзецца маліць «усемагутнага Бога» «пазбавіць нас адукаванасці і гібельных уменняў нашых продкаў і вярнуць нам няведанне, нявіннасць і беднасць, адзіныя дабрадзейнасці, што робяць нас шчаслівымі і вартымі Твайго ўхвалення»[1]. Гэтае і іншыя месцы ў працах Русо выклікаюць спрэчкі — ці сапраўды ён хацеў бы вярнуцца да прымітыўнага, нецывілізаванага існавання? Наўрад ці можна атрымаць канчатковы адказ на гэтае пытанне. Сам Русо, здаецца, не мае на яго адназначнага адказу і вагаецца ў залежнасці ад настрою і прадмета свайго аналізу. Імкненнем да нейкага перадграмадскага, анархічнага ладу жыцця асабліва вызначаюцца некаторыя яго аўтабіяграфічныя творы: «Я ніколі сапраўды не мог прызвычаіцца да грамадскай супольнасці, у якой усё ёсць клопат, прымус, абавязак і дзе мая прыродная незалежнасць робіць немагчымым любога рода падпарадкаванне, на якое вымушаны ісці кожны, хто жадае жыць сярод людзей»[2]. У іншых месцах можна сустрэць радкі, у якіх Русо, наадварот, адхіляе магчымасць

сапраўднага вяртання да прымітыўнага існавання. У кнізе «Русо судзіць Жан-Жака» словы аб тым, што ў сваіх творах ён меркаваў паказаць, што чалавецтва было больш шчаслівае ў гэтым «пачатковым стане», маюць наступны працяг: «...прырода чалавека незваротная. Пакінуўшы адзін стан, чалавек ужо няздольны вярнуцца ў час нявіннасці і роўнасці»[3]. Нават у «Эмілю», дзе індывідуалістычная і анархісцкая тэндэнцыя значна больш адметная, чым у «Грамадскім пагадненні», Русо адмаўляе, што ў размовах аб «выхаванні натуральнага чалавека» ён нібыта хоча зрабіць з яго «дзікуна і вярнуць яго ў лес»[4]. Але найбольш ясна адсутнасць у Русо прадбачання і нават спадзявання на вяртанне да перадграмадскага ладу жыцця дэманструе наступны ўрывак з «Грамадскага пагаднення», дзе выяўляецца гарачае імкненне Русо да новага грамадства:

Страціўшы ў грамадскай супольнасці некаторыя перавагі, уласцівыя прыроднаму ладу жыцця, чалавек набывае значна большае; яго здольнасці настолькі развіваюцца і ўдасканальваюцца, настолькі рассоўваюцца яго гарызонты, набываюць высакароднасць пачуцці і ўздымаецца дух увогуле, што, калі б толькі злоўжыванне новым сваім станам шмат у якіх выпадках не рабіла яго горшым за тую істоту, якой ён з'яўляўся, яму варта было б багаслаўляць той шчаслівы момант, які назаўсёды ўзняў яго над прыродай і з абмежаванай, тупой жывёліны зрабіў разумную істоту і чалавека[5].

Працы Русо ніколі не даюць яснага ўяўлення наконт таго, лічыць ён прыродны лад жыцця этапам гістарычнага развіцця, сродкам аналізу ці і тым, і другім адначасова. Уражанні ад яго падыходу могуць значна адрозніваццца і залежаць ад абранай ім лініі аргументацыі. Двухсэнсоўнасць відавочна прысутнічае ў апісанні Русо прыроднага ладу жыцця як «стану, які ўжо не існуе, ніколі, магчыма, не існаваў і, цалкам верагодна, існаваць ніколі не будзе, але аб якім мы павінны мець дакладнае ўяўленне, каб дакладна ацэньваць свой стан цяперашні». Адказ на гэтае пытанне

мы зараз шукаць не будзем. Безумоўна, што прыродны лад жыцця ёсць, у першую чаргу, нарматыўная і аналітычная канцэпцыя. Паводле слоў самога Русо, яна выкарыстоўваецца ў якасці «гіпатэтычнага і ўмоўнага меркавання, якое больш прыдатнае для тлумачэння прыроды рэчаў, чым для вызначэння іх сапраўднага паходжання». Сцвярджэнне прыроднага ладу жыцця — гэта спроба вылучыць з прыроды чалавека тое, што не вырадзілася на працягу гістарычнага развіцця чалавецтва. Заклапочанасць Русо, калі ён піша аб раздзяленні «натуральнага і штучнага ў прыродзе сучаснага чалавека», выклікае размежаванне разбэшчанасці прадстаўніка сучаснай цывілізацыі і яго сапраўднай прыроды, наяўнасць якой можа сведчыць аб яго шчасці і дабрадзейнасці[6].

Русо бачыць у чалавеку дзве асноўныя рухаючыя сілы на нявінным, перадграмадскім этапе існавання. Найбольш важнай з'яўляецца любоў да сябе (*amour de soi*), якая ёсць, па сутнасці, імкненне да самазахавання. Русо ідзе далей за Хобса з ягонай верай у тое, што «паколькі менавіта пры прыродным ладзе жыцця нашае імкненне да самазахавання найменш за ўсё пагражае самазахаванню іншых, гэты лад лепей за астатнія забяспечвае мір і адпавядае інтарэсам чалавецтва», і крытыкуе яго за тое, што яшчэ адзін прынцып прыроднага ладу жыцця застаецца ў Хобса незаўважаным: «Шкадаванне ёсць натуральнае пачуццё, якое ў кожным індывідууме нейтралізуе любоў да сябе і, тым самым, спрыяе ўзаемазахаванню ўсяго чалавецтва. Ён прымушае нас не разважаючы прыходзіць на дапамогу тым, хто пакутуе; ва ўмовах прыроднага ладу жыцця менавіта ён выконвае ролю законаў, маралі і дабрадзейнасці і мае яшчэ і тую перавагу, што ў людзей адсутнічае спакуса праігнараваць яго ціхі голас»[7]. Гэтыя першабытныя пачуцці фарміруюць стрыжань сапраўднай прыроды чалавека і з'яўляюцца крыніцай людской дабрадзейнасці.

У «Другім трактаце», што ў квазіхраналагічным выглядзе змяшчае апісанне станаўлення сацыяльнага жыцця,

Русо з тугой піша пра «чалавека ў прымітыўным стане..., якога прырода ўтрымлівае на роўнай адлегласці ад тупасці дзікуноў і гібельнай адукаванасці члена грамадства». Паводле меркавання Русо, такі стан быў «найшчаслівейшым» і «найлепшым для чалавека». «Чалавечы род павінен быў заўсёды ў ім заставацца» і «пакінуў яго выключна ў выніку нейкага фатальнага здарэння, без якога ўсім было б лепей»[8]. Уласцівыя чалавеку пачуцці любові да сябе самога і жалю іншых рабілі магчымымі ў гэтым багаслаўлёным стане поўную асабістую свабоду і незалежнасць і гарманічнае суіснаванне з іншымі ці, па словах Эміля Дзюркхэйма[9], «мірную анархію». Але надышоў час, калі пад націскам акалічнасцяў чалавек узяўся за задачы, якія не маглі быць вырашаны ў адзіночку. Індывідуальная незалежнасць саступіла адносінам залежнасці. «З таго моманту, як адзін чалавек адчуў патрэбу ў дапамозе другога, як толькі было адчута, што для аднаго чалавека карысна закласці ў схему сваіх паводзін адносіны з іншымі людзьмі, знікла роўнасць, з'явілася маёмасць, зрабілася неабходнаю праца». Гэты працэс, які прывёў да ўзнікнення сацыяльных адносін, прывёў да знішчэння натуральнай свабоды чалавека і ўсталявання «закону маёмасці і няроўнасці»[10]. Любоў да сябе ператварылася ў самаўлюбёнасць (*amour propre*). Раней, ва ўмовах натуральнай роўнасці і адсутнасці адносінаў узаемазалежнасці паміж людзей, любоў да сябе і жаль сумесна вызначалі спачувальнае атаясамліванне сябе з іншымі. Цяпер жа пад уплывам інтэлектуальнага развіцця ўсведамленне няроўнасці спараджае ганарыстасць, снабізм, пагарду і канкурэнцыю. Чалавек болей няздольны атаясамліваць сябе з іншымі; ён *параўноўвае* сябе з імі.

Каб лепей зразумець канцэпцыю маральнасці Русо, неабходна памятаць пра тую сувязь, якую ён бачыць паміж натуральнай дабрадзейнасцю чалавека і паўасэнсаваным адзінствам з прыродай. Я ж імкнуўся даказаць, што этычнасць жыцця вызначаецца здольнасцю чалавека адарвацца ад сваіх імпульсаў дзякуючы абстрактнаму мысленню. Маг-

чымасць самаацэнкі адносна незалежных крытэрыяў дазваляе чалавеку вызваліцца ад сваіх імпульсаў. Тут варта адзначыць, што для Русо такая адарванасць ад сябе самога — адзнака выраджэння. Аналізаваць сваё сапраўднае становішча і магчымыя альтэрнатывы — значыць згубіць чысціню інстынктыўных памкненняў натуральнай дабрадзейнасці (Дарэчы, аргументы, якія высоўвае Русо, здаюцца зусім не бясспрэчнымі, бо, каб адчуваць, напрыклад, шкадаванне, чалавек павінен, здаецца, быць здольны на пэўнае самаадасабленне.) І хоць абуджаную сацыяльную свядомасць чалавека ўжо ніяк не ўсыпіць, Русо па-ранейшаму спадзяецца на тое, што чалавек нейкім чынам вернецца да сваіх вытокаў.

Такім чынам, грамадства скажае натуральную дабрадзейнасць чалавека і пазбаўляе яго натуральнай свабоды, прычым Русо не верыць у магчымасць вяртання лепшых бакоў чалавечай прыроды. На што ж тады людзі могуць яшчэ спадзявацца? У «Грамадскім пагадненні» Русо развівае ідэі грамадства і культуры новага тыпу, якія павінны быць па-спартанску простыя і скіраваныя, наколькі гэта магчыма, не на штучнасць у адносінах і пыхлівасць, а на сапраўдную прыроду чалавека. Вось як апісвае праблему Касірэр: «Як можна стварыць сапраўды гуманную супольнасць і абмінуць пры гэтым зло і разбэшчанасць грамадства, заснаванага на пагадненні?»[11]. Такі спосаб ёсць — гэта захаванне ў супольным жыцці, якога немагчыма пазбегчы, прыроднай чалавечай дабрадзейнасці і напаўненне гэтага жыцця, у тым ліку навук і мастацтваў, натуральнымі імкненнямі чалавека. Лео Штраўс адзначае, што для Русо «дабрадзейнае жыццё заключаецца ў максімальным набліжэнні да прыроднага стану, магчымага на пэўным узроўні гуманнасці грамадства»[12].

Тэарэтычная мэта «Грамадскага пагаднення» вызначаецца яшчэ ў «Першым трактаце», дзе Русо скардзіцца на адсутнасць у сучасным грамадстве такой дабрачыннай якасці, як адданасць «радзіме». «У нас ужо няма грамадзян;

ёсць толькі фізікі, геаметры, хімікі, астраномы, паэты, музыкі, мастакі»[13]. Патрэбна нешта новае, што магло б аб'яднаць грамадства. «Грамадскае пагадненне» ўтрымлівае спробу Русо прадэманстраваць, якім чынам натуральная свабода чалавека можа быць адноўлена ва ўмовах грамадскай супольнасці, калі кожны яе член далучаецца да агульнае мэты. «Як знайсці такую форму супольнага жыцця, пры якой на варце асобы і дабрадзейных якасцяў кожнага члена грамадства будзе стаяць калектыўная сіла і кожны індывідуум, нават далучыўшыся да іншых, не падпарадкоўваецца нікому, акрамя сябе, і застаецца па-ранейшаму свабодным?» Гэта фундаментальная праблема, якую вырашае «грамадскае пагадненне»[14]. Вось як сваю задачу разглядаў сам Русо: «На чым павінен грунтавацца ўрад, найбольш спрыяльны для стварэння найбольш дабрадзейнага, найбольш адукаванага, найбольш разумнага і, увогуле, найлепшага чалавека, калі слова «найлепшы» выкарыстоўваць у найвышэйшым сэнсе?». Мне здавалася, што існуе цесная сувязь паміж гэтым пытаннем і вельмі блізкім, але крыху іншым яшчэ адным: «Які ўрад па прыродзе сваёй у найбольшай ступені імкнецца кіравацца законам?»[15].

Як робіцца відавочным з «Грамадскага пагаднення», для Русо закон, які вызначаецца грамадствам для сябе і для кожнага свайго члена, ёсць агульная воля. Гэта і ёсць адказ на яго рытарычнае пытанне аб тым, «якім неймаверным шляхам былі знойдзены сродкі зрабіць чалавека свабодным праз яго падпарадкаванне»[16].

Роўнасць ці нявольніцтва

Аналіз агульнай волі ўскладняецца ледзь не на кожным павароце абстрактным і ўтапічным паходжаннем значнай часткі ідэй Русо. Ягоную схільнасць рабіць высновы, не зважаючы на факты рэчаіснасці, можна прасачыць на прыкладзе канцэпцыі нявольніцтва, якое ён меў на ўвазе, калі сказаў сваё славутае «чалавек нарадзіўся свабодным і ўвесь аблытаны ланцугамі»[17].

Па вызначэнні Русо, з нявольніцтва вынікае «абсалютнае панаванне аднаго боку і абсалютнае падпарадкаванне другога». Нявольніцтва азначае, што больш слабы бок «пазбаўлены ўсялякай свабоды волевыяўлення». Калі карыстацца гэтым вызначэннем, то паўстае пытанне, ці мела калі-небудзь месца сапраўднае нявольніцтва. Ці ёсць у рэчаіснасці прыклад такіх адносін, якія ўвасабляюць поўную ўладу аднаго чалавека над другім? Здавалася б, што пры жыцці паднявольны чалавек ніколі цалкам не губляе свабоду супрацьстаяць свайму прыгнятальніку ў думках ці ўчынках. У крайнім выпадку ён можа прыняць смерць, каб пазбегнуць падпарадкавання волі другога чалавека. У адносінах нявольніцтва гаспадар мае толькі абмежаваную ўладу. Калі ён хоча пазбегнуць нянавісці з боку нявольніка ці дамагчыся якога-небудзь старання ў працы, ён павінен неяк улічваць яго жаданні і патрэбы. Іншымі словамі, адносіны паміж нявольнікам і гаспадаром утрымліваюць, на справе, нават элемент «узаемнага абавязку», усведамленне «правоў», што Русо начыста адхіляе сваім вызначэннем. Для яго словы «нявольніцтва» і «права» ўзаемавыключныя і ўзаемаскасавальныя»[18].

Тая ж абстрактнасць мыслення характарызуе крытыку Русо «права дужэйшага». Ён перакананы, што на такім прынцыпе не можа грунтавацца паслушэнства палітычнаму ўраду, які, каб быць легітымным, павінен быць заснаваны на непрымусовай згодзе людзей яму падпарадкоўвацца. «Прымус, — сцвярджае Русо, — ёсць сіла фізічная; я не бачу, якім чынам яе ўплыў можа нараджаць маральнасць. Падпарадкаванне сіле ёсць акт неабходнасці, а не волі»[19]. Мы ўжо выказалі сумненне ў тым, што падпарадкаванне сіле ёсць «неабходнасць». Сцвярджэнне Русо спрэчнае яшчэ і ў наступным: у ім штучна звужана паняцце таго, што можа складаць «прымус» у людскіх адносінах. Ён ігнаруе такія неадчувальныя, але тым не менш вельмі важныя крыніцы прымусу, як розум, прыгажосць і божы дар. Ніякай увагі Русо не звяртае і на тыя тыпы прымусу, якія ў розных

грамадствах у рознай ступені лічацца за талент і непасрэдна ўплываюць на разуменне людзьмі таго, што павінна маральна ўпарадкоўваць грамадства. Разважанні Русо наконт правоў маюць на ўвазе тую ідэю, што любая законная палітычная ўлада павінна грунтавацца на абстрактнай эгалітарнай маралі. Права не мае нічога агульнага з прымусам, лічыць Русо. Незалежна ад фізічных і іншых паказчыкаў індывідуумаў, якія спрачаюцца ці спаборнічаюць паміж сабой, права заўсёды застаецца катэгорыяй маральнасці.

Але Русо вядзе размову аб тым, што ляжыць у аснове законнага палітычнага ўкладу. А як наконт сапраўдных законных правоў, якімі мы карыстаемся ў грамадстве? Ці не рэзультат яны, хоць бы ў пэўнай ступені, раўнавагі палітычнай улады, кампрамісу ў выніку больш ці менш адукаванага эгаізму? І ці не з'яўляюцца яны пераважна рэзультатам усведамлення сацыяльнай каштоўнасці пэўных тыпаў «прымусу»? Здаецца, што прыстасаванне да «прымусу», калі разумець апошні як тыя ці іншыя здольнасці і якасці, з'яўляецца непазбежным кампанентам любога заканадаўства — нават заканадаўства, якое натхняецца маральнымі матывамі. На справе, маральнасць хутчэй варта разглядаць як пэўную форму велікадушнасці ў адносінах паміж людзьмі з рознымі здольнасцямі, якая грунтуецца на пачуцці адзінай усёпранікальнай мэты. У людзей з меншымі здольнасцямі такая велікадушнасць праяўляецца ў добраахвотным прызнанні імкненняў іншых да справядлівай перавагі, а ў людзей больш таленавітых — у добраахвотным абмежаванні імкнення атрымаць заслужаную ўзнагароду за свае намаганні[20]. У сваіх разважаннях наконт палітычных правоў Русо папросту адхіляе магчымасць таго, што законы знаходзяць сваё абгрунтаванне ў кампрамісе паміж людзьмі рознай «сілы». З яго пункту погляду, для прыняцця палітычнай улады грамадзянамі дастаткова, каб яна грунтавалася на эгалітарнай маральнасці, чаго магчыма дасягнуць шляхам добраахвотнага грамадскага пагаднення, якое замяшчае «роўнасцю перад мараллю і законам тую фі-

зічную няроўнасць, якую прырода надала чалавецтву»[21].

Тое, як Русо з поўнай адарванасцю ад рэчаіснасці апісвае *права* і *прымус*, выключае існаванне на працягу гісторыі легітымных урадаў і дае падставы ў якасці адзінага сапраўднага, на яго думку, ладу разглядаць утопію, ідэал, які цалкам разыходзіцца з гістарычным досведам чалавецтва. Для Русо палітычная легітымнасць ёсць сінонім чыстай маральнасці ў яго разуменні.

Пад уплывам «галавы» Русо прызнае, што нават у заснаваным на грамадскім пагадненні грамадстве цалкам магчыма, што амаральная грамадская воля, воля ўсіх, заснаваная, як мяркуецца, толькі на «сіле», будзе іншы раз супрацьстаяць агульнай волі. Але «сэрца» не саступае. Яно перашкаджае Русо ўбачыць *мэтазгоднасць* пэўнага палітычнага прызнання волі ўсіх, якая не павінна, на яго думку, мець месца. Ён дапускае існаванне грамадскай волі, якая з'яўляецца выражэннем чыста эгалітарнай маральнасці і ўжо з гэтай прычыны заслугоўвае разгляду. Я ўжо казаў, што цывілізаваная дзяржава не можа быць пабудавана выключна на матывах своекарыслівасці, якімі б вытанчанымі яны ні былі. І тым не менш, рэальная людская прырода робіць, здаецца, непазбежным прынцыпам палітыкі ўраўнаважванне супрацьлеглых інтарэсаў. Утапічная скіраванасць мыслення Русо пазбаўляе яго неабходнасці займацца вырашэннем гэтага важнага пытання. Для яго выбар відавочны: роўнасць ці нявольніцтва.

Сацыяльная свабода

Аднак утапічны характар той ці іншай ідэі ў палітычнай філасофіі не пазбаўляе яе адразу ўсякага сэнсу. Яна можа ўтрымліваць дзейсны крытэрый ацэнкі недасканалай рэчаіснасці і, такім чынам, натхняць на палітычныя змены. Мы павінны вырашыць, ці трапляе ў гэтую катэгорыю канцэпцыя агульнай волі Русо.

Агульная воля ёсць рэзультат акта супольнасці, ва ўмовах якой кожны індывідуум добраахвотна адмаўляецца ад

сваёй прыроднай свабоды. Кодэкс супольнасці, па словах Русо, «зводзіцца да адзінага патрабавання: поўнай перадачы кожным чалавекам сябе і сваіх правоў усяму грамадству». Русо асабліва падкрэслівае той факт, што «індывідуум павінен перадаваць сябе поўнасцю», каб больш не прэтэндаваць на ніякія правы. Праз грамадскае пагадненне ягоныя правы перадаюцца калектыву і ўвасабляюцца ў агульнай волі, якая ператвараецца ў неаддзельнага і непаддзельнага суверэна. Русо гаворыць аб узнікненні «штучнага калектыўнага арганізму», які «атрымлівае сваё адзінства, сваё агульнае ego [moi commun], сваё жыццё і волю»[22]. Гэты арганізм, які «нагадвае арганізм чалавека»[23], ён называе «грамадскай асобай»[24]. Гэта «маральная існасць, да якой далучаюцца добраахвотна; і гэта агульная воля, якая заўсёды накіравана на захаванне і дабрабыт цэлага і кожнай яго часткі і з'яўляецца крыніцай усіх законаў, з'яўляецца для ўсіх суб'ектаў дзяржавы правілам таго, што ёсць справядліва, а што не — у адносінах да яе і паміж сабой»[25]. Удзельнічаючы ў гэтай волі, індывідуум набывае сацыяльную свабоду. «Грамадская асоба», па сцвярджэнні Русо, абсалютна свабодная, паколькі «для суверэна паставіць вышэй за сябе непарушальны закон будзе супраць самой прыроды палітычнага арганізму»[26]. Суверэн сам у сабе ёсць закон.

Праз арыгінальную канцэпцыю «грамадскай асобы», якая складаецца з кожнага з грамадзянаў і кіруецца маральнай і свабоднай воляй, Русо аднавіў ужо ў сацыяльнай абалонцы натуральную свабоду, страчаную чалавекам у грамадстве, заснаваным на пагадненні. Трэба адзначыць, што ў міжнародных зносінах кожная «грамадская асоба» па-ранейшаму знаходзіцца ў сваім натуральным стане[27]. Праз удзел у калектыўнай волі народу індывідуум цалкам падпарадкоўваецца аб'яднальнай палітычнай уладзе і адначасова застаецца гаспадаром самога сябе, паколькі агульная воля вырастае з волі кожнага асобнага чалавека, а «паслухмянасць перад законам, які створаны для самога сябе, ёсць

свабода»[28]. Індывідууму няма прычыны баяцца, што суверэн будзе злоўжываць уладай, бо цела ніколі не захоча нанесці шкоду аднаму са сваіх членаў.

У грамадскай супольнасці на аснове грамадскага пагаднення людскія ўчынкі, паводле сцвярджэння Русо, кіруюцца пачуццём справядлівасці і набываюць «маральную якасць», якой яны былі пазбаўлены ў сваім прыродным стане. Калі раней панавалі інстынкты, у першую чаргу любоў да сябе і жаль, то зараз у веданні чалавека знаходзяцца здольнасці, якія адпавядаюць яго статусу грамадскай істоты. Усе разам яны фарміруюць сацыяльную свядомасць, якая адсутнічала раней. Думку Русо можна трактаваць такім чынам, што праз грамадскае пагадненне гэтыя здольнасці выкарыстоўваюцца натуральнымі памкненнямі чалавека дзеля духоўнага ўзвышэння. Узнікае пачуццё права і абавязку. Па словах Джона Чарвета, «новая сацыяльная свядомасць грунтуецца на прыродзе і адначасова дапаўняе яе»[29].

Тут неабходна дадаць, што ў «Грамадскім пагадненні» Русо таксама вагаецца паміж храналагічным і абстрактным канцэптуальным аналізам і так і не вырашае, якая з гэтага вынікае двухсэнсоўнасць; напрыклад, падчас тлумачэння грамадскага пагаднення ён сцвярджае, што вядзе размову аб «пераходзе ад прыроднага стану да грамадскай супольнасці»[30] і адначасова сыходзіць у сваёй аргументацыі з таго, што індывідуумы, якія заключаюць паміж сабой такое пагадненне, ужо валодаюць сацыяльнай свядомасцю, якая, апроч таго, з'яўляецца вынікам сацыяльнага існавання.

Дык што менавіта ў грамадскім пагадненні робіць магчымым унікнуць заняпаду, у які прыходзілі розныя грамадствы на працягу гісторыі? Галоўным фактарам з'яўляецца тое, што яна заснавана на роўнасці: «Сацыяльны пакт не знішчае прыродную роўнасць, а, наадварот, замяшчае маральнай і прававаой роўнасцю атрыманую ў спадчыну ад прыроды фізічную няроўнасць; так што людзі, няроўныя па сіле і розуму, робяцца роўнымі па дамоўленасці і праву»[31].

Прыгадаем мы і тое, што, згодна з Русо, менавіта

ўзнікненне няроўнасці праз ідэю маёмасці выклікала пераўтварэнне натуральнага пачуцця любові да сябе ў пыхлівасць і іншыя адзнакі разбэшчанасці, якія сведчаць аб адсутнасці атаясамлівання сябе з іншымі. Пазбегнуць гэтага, паводле пераканання Русо, магчыма, калі стварыць такія ўмовы, у якіх пачуццё любові да сябе, якое «заўсёды дабрадзейнае і заўсёды адпавядае пануючаму ў прыродзе парадку», атрымае свабоду. «Распаўсюдзьце любоў да сябе на іншых, і яна стане дабрадзейнасцю, якая мае карані ў сэрцы кожнага з нас»[52]. Ва ўмовах грамадскага пагаднення любоў да сябе робіцца моцнай маральнай сілай, паколькі «ўсе грамадзяне нясуць аднолькавыя абавязкі і павінны мець аднолькавыя правы»[53]. Такі характар роўнасці выключае разбэшчвальныя адносіны залежнасці і робіць для кожнага грамадзяніна магчымым атаясамліванне сябе з іншымі. Змест меркаванняў Русо можна далей тлумачыць такім чынам, што разам з натуральным пачуццём жалю любоў да сябе нараджае моцнае адчуванне сацыяльнай прыналежнасці. Гэты новы ўзровень атаясамлівання зрабіўся магчымым дзякуючы развіццю здольнасцяў чалавека, і аб ім можна весці размову як аб «маючым натуральнае паходжанне, паколькі любоў да іншых вынікае з натуральнага пачуцця любові да сябе (*amour de soi*) і вянчае яе»[54].

Для правільнага разумення канцэпцыі агульнай волі вельмі важна памятаць аб той ролі, якую Русо надае пачуццю любові да сябе. У «Эмілю» ён піша, што любоў да роду чалавечага ёсць «нішто іншае, як любоў да справядлівасці ў нас саміх», карані якой, трэба адзначыць, знаходзяцца ў першабытных інстынктах чалавека. Ключавую ролю ва ўсведамленні канцэпцыі маральнасці Русо адыгрывае наступная заўвага, зробленая ім у «Эмілю»: «Любоў да іншых, якая вынікае з пачуцця самазадаволенасці, ёсць крыніца справядлівасці»[55]. Тая ж ідэя гучыць у «Грамадскім пагадненні»: «Чым яшчэ, як не фактам, што няма ніводнага чалавека, які б не суадносіў слова «кожны» з сабою і ў клопаце аб іншых не клапаціўся б аб сабе, можна растлума-

чыць тое, што агульная воля заўсёды мае рацыю і што ўсе людзі імкнуцца да шчасця для ўсіх?»[36] Іншымі словамі, маральнасць ёсць сацыяльны варыянт любові да сябе, які зрабіўся магчымы дзякуючы атаясамліванню сябе з іншымі. Калі памятаць аб тым, што ва ўмовах прыроднага ладу жыцця любоў да сябе ёсць, па сутнасці, імкненне да фізічнага самазахавання, то не выклікае ніякага здзіўлення вызначэнне Русо ў «Грамадскім пагадненні» і іншых працах мэты дзяржавы як забеспячэння ўзаемаахоўы. У пошуку прычын, дзеля якіх людзі аб'ядноўваюцца ў супольнае грамадства, «вы не знойдзеце іншай, акрамя забеспячэння бяспекі маёмасці, жыцця і свабоды кожнага члена грамадства»[37]. Мы, аднак, вернемся яшчэ да маральных падаплёкаў канцэпцыі самазадаволенасці Русо.

Нягледзячы на шматлікія пераканальныя аргументы на карысць таго, што агульная воля павінна разглядацца як калектыўны, «пашыраны» варыянт натуральных памкненняў чалавека, зразумела, што яна выяўляе сабой не проста перанос любові да сябе і жалю з прыроднага ладу жыцця на іншы. Агульная воля ўзнікае ў сацыяльным кантэксце, дзе таксама адбываецца ператварэнне чалавека з «абмежаванай, тупой жывёлы» ў «разумную істоту і чалавека». Агульная воля ўдасканальваецца ва ўмовах «здзяйснення і развіцця»[38] розных здольнасцяў чалавека. Агульную волю, такім чынам, можна разглядаць як вынік выкарыстання розных здольнасцяў чалавека яго сапраўднай прыродаю. Паколькі рухальнаю сілаю гэтых здольнасцяў з'яўляюцца натуральныя памкненні чалавека, то яны становяцца не сродкамі выраджэння, а складовымі элементамі цалкам маральнай палітычнай волі. Справа не толькі ў тым, што агульная воля мае быць у сацыяльным асяроддзі — яна звяртаецца да сацыяльных праблем. На глебе сацыяльнага жыцця натуральнае імкненне чалавека да дабра набывае новыя мэты і магчымасці. Перад Русо паўстае задача прадэманстраваць, якімі ў гэтых абставінах павінны быць паводзіны, якія б адпавядалі прыроднаму ладу жыцця.

Заўвагі

1 Jean-Jacques Rousseau. *The First and Second Discourses*. Рэд. Roger D. Masters, пераклад Roger D. Masters and Judith R. Masters (New York: St. Martin's Press, 1964), *First Discourse*, 62.

2 Jean-Jacques Rousseau. *The Reveries of a Solitary*. Bk. VI, 132.

3 Пераклад змешчаны ў: Cassirer. *The Question of Jean-Jacques Rousseau* (Bloomington: Indiana University Press, 1963), 54.

4 Jean-Jacques Rousseau. *Emile*. Bk. IV, 217.

5 Jean-Jacques Rousseau. *The Social Contract*. Пераклад Maurice Cranston (Hammondsworth: Penguin Books, 1968), Bk. I, Chap. VIII, 64-65.

6 Rousseau. *The First and Second Discourses (Second)*. 93, 103, 92-93.

7 *Ibid*., 129, 132-133.

8 *Ibid*., 150-151.

9 Emile Durkheim. *Montesquieu and Rousseau* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1960), 135.

10 Rousseau. *First and Second Discourses (Second)*. 151, 160.

11 Cassirer. *The Question of Jean-Jacques Rousseau*. 54.

12 Leo Strauss. *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1953), 282.

13 Rousseau. *First and Second Discourses (First)*. 59.

14 Rousseau. *Social Contract*. Bk. I, Chap. VI, 60.

15 Rousseau. *Confessions*. Bk. IX, 377.

16 Jean-Jacques Rousseau. *A Discourse on Political Economy*. Гл. у: *The Social Contract and Discourses*. Пераклад G. D. H. Cole (New York: E. P. Dutton & Co., 1950), 293.

17 Rousseau. *Social Contract*. Bk. I, Chap. I, 49.

18 *Ibid*., Bk. I, Chap. IV, 55, 58.

19 *Ibid*., Bk. I, Chap. III, 52.

20 Гл.: Paul Elmer More. «*Justice*». Гл. у: *Aristocracy and Justice*. Vol. IX of Shelburne Essays (11 Vols.; New York: Phaeton Press, 1967).

21 Rousseau. *Social Contract*. Bk. I, Chap. IX, 68.

22 *Ibid*., Bk. I, Chap. VI, 60-61.

23 Rousseau. *Political Economy*. 289.

24 Rousseau. *Social Contract*. Bk. I, Chap. VI, 61.

25 Rousseau. *Political Economy*. 289-290.

26 Rousseau. *Social Contract*. Bk. I, Chap. VII, 62.

27 Rousseau. *Political Economy*. 290.

28 Rousseau. *Social Contract*. Bk. I, Chap. VIII, 65.

29 John Charvet. «*Individual Identity and Social Consciousness in Rousseau's Philosophy*». Гл. у: Maurice Cranston and Richard S. Peters (eds.). *Hobbes and Rousseau* (Garden City: Anchor Books, 1972), 476.

30 Rousseau. *Social Contract*. Bk. I, Chap. VIII, 64.

31 *Ibid*., Bk. I, Chap. IX, 68.

32 Rousseau. *Emile*. Bk. IV, 174, 215.

33 Rousseau. *Social Contract*. Bk. II, Chap. IV, 76.

34 Charvet. «*Individual Identity and Social Consciousness in Rousseau's Philosophy*». 478.

35 Rousseau. *Emile*. Bk. IV, 215, 197n.

36 Rousseau. *Social Contract*. Bk. II, Chap. IV, 75.

37 Rousseau. *Political Economy*. 293.

38 Rousseau. *Social Contract*. Bk. I, Chap. VIII, 65.

Раздзел VII

Агульная воля

Русо сыходзіць з таго, што агульная воля служыць не для выяўлення групавых, асобных і адвольных меркаванняў. Яна, наадварот, ёсць прынцып вызначэння маральнасці. І тым не менш, агульная воля часта паўстае ў яго проста як сума ці гарманічная сукупнасць «асабістых інтарэсаў». «Сацыяльнае адзінства вынікае з агульнага ў розных інтарэсах; грамадства не магло б існаваць без супадзення розных інтарэсаў у тым ці іншым кірунку. Кіраванне грамадствам павінна грунтавацца менавіта на тым, што аб'ядноўвае розныя інтарэсы»[1].

Аналіз «асабістых жаданняў» грамадзян суправаджаецца ў Русо сцвярджэннем, што «калі мы выкінем з гэтых самых воляў узаемавыключныя плюсы і мінусы, то розніцай паміж імі будзе агульная воля». Пастулат Русо аб тым, што агульная воля можа быць агульнай толькі «з улікам усіх галасоў», таксама адзначаны імкненнем да колькаснага выражэння. Больш агульны характар і выказванне Русо аб працы заканатворцы, у якім ён сцвярджае, што «без свабоднага волевыяўлення людзей няма ніякай гарантыі, што воля асобнага індывідуума будзе адпавядаць агульнай волі». У іншым кантэксце ён недвухсэнсоўна заяўляе, што «любы закон, які не ратыфікаваны персанальна самім народам, не мае сілы; гэта ўвогуле не закон». Падаплёка відавочна тая, што агульная воля не існуе асобна ад сапраўднага галасавання ва ўсенародна выбраным органе. Элемент эгалітарнага індывідуалізму ў філасофіі Русо прыкметны яшчэ больш

у яго прыкладзе з дзяржавай, насельніцтва якой налічвае дзесяць тысяч жыхароў. У такой дзяржаве, кажа Русо, кожны чалавек валодае толькі «адной дзесяцітысячнай часткай улады»[2]. Гэтае і іншыя выказванні як у «Грамадскім пагадненні», так і ў іншых творах Русо хіляць, здаецца, да таго, што агульная воля складаецца з выключэння крайніх і анамальных меркаванняў і ўліку астатніх асабістых інтарэсаў грамадзян. Але калі агульная воля трансцэдэнтная асобным волям, дык ці да месца тут прыгадванне асабістых інтарэсаў, лічбаў і персанальных ратыфікацый?

Хоць моцная сувязь паміж эгалітарным індывідуалізмам Русо і ягонай ідэяй агульнай волі відавочная, ён, тым не менш, прызнае, што абсалютная ўлада не можа належыць ніякай колькаснай большасці. Павінна быць ясна, піша Русо, што «агульная воля свой універсальны характар чэрпае ў значна большай ступені з таго, што аб'ядноўвае людзей, чым з колькасці тых, хто выказаўся». Адрозніваючы агульную волю ад волі ўсіх, Русо бачыць уласціва супрацьстаянне, але ў развіцці паслядоўнасці і яснасці гэтай ідэі не ідзе далей за наступнае выказванне: «У цэнтры ўвагі агульнай волі знаходзіцца толькі агульны інтарэс, у той час калі волю ўсіх цікавіць толькі інтарэс асабісты і яна з'яўляецца не больш чым сумай жаданняў індывідуумаў»[3]. Дарэчы, за гэтай фразай адразу ідзе цытаваны крыху вышэй сказ, дзе агульная воля апісваецца як вынік працэсу ўзаемавыключэння станоўчых і адмоўных момантаў і арыфметычнага складання воляў асобных людзей.

Прадстаўляючы агульную волю як абсалютную норму, Русо адначасова спрабуе прывесці яе ў залежнасць ад згоды асобнага індывідуума. На падставе яго часткова супярэчлівых поглядаў можна зрабіць выснову, што пунктам найбольшага набліжэння да спалучэння гэтых двух намаганняў з'яўляецца меркаванне, быццам у пэўных абставінах згода большасці пацвярджае наяўнасць схаванай у людзях волі, якая выяўляецца як агульная толькі ў выпадку галаса-

вання ва ўсенародна выбраным органе ўлады. Такі паварот у разважаннях не здымае, а толькі падкрэслівае двухсэнсоўнасць поглядаў.

Цяжкасці, з якімі сутыкаецца Русо, тлумачацца ў значнай ступені тым, што ён не ставіцца да чалавека як да сацыяльнай па сваёй прыродзе істоты. Ён лічыць чалавека «цалкам самадастатковым і самотным». Такім чынам, агульная воля не можа быць тым прынцыпам, на якім грунтаваўся б стрыжань прыроды чалавека — яна павінна стаць нейкай сумай, падоўжаннем ці паглынаннем асобных індывідуумаў. Толькі на гэтым падмурку можа быць *пабудавана* сацыяльная прырода чалавека. «Арганізацыя чалавека — твор прыроды, арганізацыя грамадства — умелае вынаходства»[4]. Вось як Русо пісаў на гэтую тэму больш падрабязна:

Добра ведаць, якім чынам абыходзіцца з людзьмі, але значна лепей рабіць іх такімі, якімі ёсць патрэба іх бачыць. Абсалютнай уладай з'яўляецца тая, што пранікае ў самую глыбіню асобы чалавека і за мэту лічыць уплыў на ягоную волю ў ступені не меншай, чым на ягоныя ўчынкі. Безумоўна, народы ў рэшце рэшт ператвараюцца ў тое, што робіць з іх урад... Такім чынам, рабіце чалавека, калі хочаце распараджацца ім, калі хочаце зрабіць яго законапаслухмяным, выгадуйце ў ім любоў да законаў і, у завяршэнне, падкажыце яму яго абавязкі[5].

Русо запэўнівае нас, што агульная воля — гэта не універсальны прынцып, які існаваў заўсёды, і нават не пачуццё палітычнага напрамку, якое вынікае з такога прынцыпу, а створаная чалавекам норма. Як кажа Русо ў «Грамадскім пагадненні», агульная воля ёсць закон, які чалавек вызначае, каб кіравацца ім у далейшым. Ад абвінавачанняў у поўнай адвольнасці Русо выратоўвае толькі імкненне звязаць агульную волю з дабрадзейнасцю ад прыроды. Агульная воля, лічыць Русо, мае маральную ўладу з тае прычыны, што вынікае з натуральных імкненняў індывідуума.

Агульная воля і прадстаўніцтва

Адной з найбольш адметных адзнак аргументацыі Русо ў «Грамадскім пагадненні» з'яўляецца жорсткае размежаванне заканатворчых і выканаўчых функцый у дзяржаве. Згодна з яго меркаваннем, уся заканатворчая ўлада павінна належаць агульнай волі, якая павінна мець характар «агульны ў дачыненні як да сваёй мэтанакіраванасці, так і да сваёй прыроды» і «ствараецца ўсімі і для ўсіх». Агульная воля «не можа быць звязана з канкрэтным аб'ектам»[6]. Ужыванне агульных правілаў у канкрэтных абставінах — функцыя выканаўчай улады, якую Русо напераменку кліча ўрадам, магістратам ці ўладаром. Выканаўчая функцыя цалкам падпарадкавана вярхоўнай агульнай волі. У адрозненне ад заканадаўчай улады, якая, каб быць дэмакратычнай, павінна забяспечваць волевыяўленне ўсіх грамадзян, прыняцце выканаўчых рашэнняў можа даручацца ў залежнасці ад абставін аднаму інстытуту (або манархіі), ці некальнім (або арыстакратыі), ці кожнаму грамадзяніну (апошняя схема ёсць тое, што Русо разумее як дэмакратыю). Можна сказаць, што настойлівасць Русо адносна жорсткага размежавання выканаўчай і заканадаўчай дзейнасці з'яўляецца сімптомам філасофскай блытаніны, якая ўзнікае падчас спробы сцвердзіць у якасці абсалютнай нормы палітычны парадак, які вельмі далёкі ад універсальнасці. Часткова гэтую блытаніну можна выявіць, прааналізаваўшы погляд Русо на прадстаўніцтва.

Што датычыць заканадаўчай функцыі, Русо рашуча адхіляе ідэю прадстаўніцтва, якое выключаецца самою прыродай агульнай волі. «Незалежнасць не можа быць прадстаўлена з той самай прычыны, з якой не можа быць адабрана; сутнасць незалежнасці ў агульнай волі, а воля не можа быць дэлегавана — гэта або агульная воля, або нешта іншае». Далей Русо піша: «Паколькі закон ёсць не што-небудзь іншае, як праява агульнай волі, то зразумела, што прадстаўніцтва народа ў заканадаўчай уладзе немагчыма».

Сэнс таго, што ён мае на ўвазе, Русо тлумачыць на прыкладзе імкнення да свабоды ў англічан. На справе, сцвярджае ён, народ свабодны, толькі калі выбірае членаў Парламента. «Як толькі Парламент выбраны, народ зняволены»[7].

Адмоўнае стаўленне Русо да прадстаўніцтва, далей, умацоўвае той погляд, што агульная воля неаддзельная ад рашэнняў грамадства. Калі б яна была трансцэдэнтная рашэнням такога ўзроўню і магла быць спасягнутая на ўзроўні індывідуальным, то можна было б весці размову аб прадстаўніцтве грамадзян заканадаўцамі. Русо наадрэз гэта адхіляе і, тым не менш, па-ранейшаму быццам не заўважае тую праблему, што наўрад ці магчыма, каб кожны грамадзянін прысутнічаў у галоўным органе ўлады на кожным галасаванні. Больш за тое, прынятыя заканадаўчай уладай законы будуць уплываць і на тых, хто яшчэ малады для абрання ў яе. Калі не скасоўваць усё дзейнае заканадаўства з-за таго сцвярджэння Русо, што законы павінны «ствараецца ўсімі і тычыцца ўсіх»[8], то патрэбен, здаецца, механізм, які забяспечваў бы нейкае прадстаўніцтва ў заканадаўчым органе тых, хто не ўдзельнічае ў галасаванні.

Цікава, што ў разважаннях наконт выканаўчай функцыі дзяржавы месца свайму гарачаму адмаўленню прадстаўніцтва Русо ўжо не находзіць: «Такое прадстаўніцтва можа і павінна быць у выканаўчай уладзе, якая ёсць толькі інструмент ажыццяўлення закона»[9]. Каб зразумець значнасць размежавання ў філасофіі Русо заканадаўчай і выканаўчай уладаў, варта бліжэй разгледзець ягоную ідэю агульных законаў і прыкладаў іх канкрэтнага ўжывання.

Паняцце агульных законаў, г.зн. праяў агульнай волі, у Русо надзвычай цяжка прасачыць. Прычына такой цяжкасці ў напружанасці, да якой у яго філасофіі прыводзіць спроба зблізіць да поўнага атаясамлення тое, што не можа быць аб'яднана: абсалютны крытэрый маральнасці, з аднаго боку, і праявы палітычнай волі — з другога. Невыразна адчуваючы, што галоўны прынцып дабра і зла не можа атаясамлівацца з канкрэтнымі палітычнымі актамі, Русо

адначасова імкнецца прадставіць волю большасці як асноўны крытэрый маральнасці, у выніку чаго законы, прынятыя агульнай воляй, набываюць у яго надзвычай абстрактны характар. Па словах Русо, каб заканадаўчы акт зрабіўся сапраўдным законам, яго прадмет павінен быць «агульным у той жа ступені, што і агульная воля, якая стварыла яго». Далейшае тлумачэнне гэтая ідэя атрымлівае ў яго сцвярджэнні, што «кожны акт вярхоўнай улады, г.зн. кожны сапраўдны акт агульнай волі, у аднолькавай абмежавальнай ці спрыяльнай ступені паўплывае на ўсіх грамадзян; для вярхоўнай улады існуе толькі народ, і ніякіх падзелаў сярод грамадзян яна не робіць». «Закон разглядае ўсіх суб'ектаў разам і ўсе дзеянні — у абстрактным уяўленні», — працягвае Русо так, нібыта выведзены ім крытэрый без усялякіх цяжкасцяў ужывальны ў сапраўдным палітычным жыцці. У адмоўнай фармулёўцы агульная воля «страчвае ўсю сваю прыродную маральнасць, калі скіроўваецца на канкрэтны і акрэслены аб'ект»[10].

Тут да месца было б пытанне, на што быў бы падобны закон, які замест таго, каб аддаваць перавагу адным грамадзянам і ўшчамляць іншых, аднолькава б ставіўся да ўсіх. Трэба адзначыць, што Русо мае на ўвазе не проста закон, які б натхняўся нясвоекарыслівай, шчырай прыхільнасцю да дабра, а закон, які б «ушчамляў ці спрыяў усім грамадзянам у роўнай ступені». Ці можна ўявіць сабе такі закон? Нават абвяшчаючы ўсеагульную роўнасць, такі закон будзе нежыццяздольны, бо скасоўвае індывідуальную ўнікальнасць і не звяртае ўвагі на адрозненні ў абставінах. Недзіўна, што калі Русо бярэцца прыводзіць канкрэтныя прыклады сапраўдных законаў, то ягоны прынцып агульнасці церпіць сур'ёзныя змены.

Згодна з Русо, вярхоўная ўлада не мае права «накладваць на аднаго падданага большы груз, чым на другога»[11], што, здаецца, не пакідае месца нават для законаў кшталту «ўсе дзеяздольныя мужчыны падлягаюць прызыву на воінскую службу» ці «ўсе павінны абкладацца падаткамі ў

адпаведнасці з канкрэтнай шкалой». Відавочна, што прытрымлівацца нават такіх законаў адным людзям цяжэй, чым іншым. Што тычыцца падаткаў, Русо робіць за асноўнае правіла тое, што яны павінны вызначацца «агульнай воляй, якая вызначаецца большасцю пры галасаванні, на аснове прапарцыянальнай шкалы, дзякуючы чаму падаткаабкладанне цалкам упарадкоўваецца»[12]. Прынцып прапарцыйнасці, можа, і пазбаўляе падаткаабкладанне адвольнасці, але «роўнасці ўсіх грамадзян» ён не забяспечвае. Сапраўды, якім чынам стаўка падаткаабкладання можа спрыяць ажыццяўленню гэтай мэты?! Варта адзначыць, што Русо нават падтрымлівае ідэю падаткаў як «штрафу». Высокімі падаткамі, на яго погляд, павінны абкладвацца «ўсе прадметы раскошы, задавальнення і гультайства, якія кідаюцца ўсім у вочы»[13]. І хоць Русо не тлумачыць, разглядае ён практыку карных падаткаў як заканадаўчую справу ці як выканаўчы крок заканадаўчай улады, гэты прыклад толькі дэманструе непазбежнасць дыскрымінацыйнага характару ўсіх існуючых законаў. Пакуль здольнасці, статус і ўмовы жыцця людзей маюць адрозненні, законы ніколі не будуць уплываць на іх аднолькава, які б агульны характар яны не мелі. Больш за тое, нават два члены заканадаўчага органа ніколі не будуць аднолькава ўспрымаць змест і наступствы прапанаванага закона. Універсальнасць характару заканадаўства аспрэчваецца, такім чынам, з абодвух бакоў.

Калі Русо пачынае прыводзіць прыклады заканадаўчых актаў, яго канцэпцыя агульнасці непазбежна набывае тую ці іншую канкрэтнасць. Так, закон цывільнага права не можа, па сваёй сутнасці, грунтавацца на аднолькавым стаўленні да ўсіх грамадзян — ён непазбежна будзе азначаць дыскрымінацыю на карысць канкрэтнага становішча. Закон, які не ставіцца больш прыхільна ці не ўшчамляе ў большай ступені пэўных асоб і групоўкі, ёсць чысцейшая абстракцыя. Ад таго, што ён быццам з'яўляецца ўвасабленнем маральнасці, такі закон не становіцца больш змястоўным. Канцэпцыя Русо агульнага характару законаў ігнаруе унікальнасць ін-

дывідуумаў і абставін і нагадвае тое славутае этычнае правіла Канта, што мы павінны заўсёды дзейнічаць такім чынам, каб прынцып нашых паводзін быў пакладзены ў аснову любога заканадаўства. Погляды і таго і другога, адарваныя ад рэальнасці, і вынікаюць з абстрактных эгалітарных пасылак, якія супярэчаць бясконца разнастайнай сапраўднасці людскога жыцця. Чалавек з іх падачы паўстае ў надуманай ролі агульнага назоўніка.

Такім чынам, я імкнуся паказаць, што ўсё заканадаўства прыстасоўваецца да канкрэтных абставін і скіроўваецца на канкрэтныя мэты. Палітычны закон абавязкова павінен мець характарыстыку, якая, паводле сцвярджэння Русо, знішчае яго «натуральную маральнасць», г.зн. быць скіраваным на «канкрэтны акрэслены аб'ект». Калі Русо піша, напрыклад, што некаторыя законы ў дзяржаве будуць распрацоўвацца дзеля абслугоўвання пэўных яе патрэбаў, ён прыўносіць у сваю філасофію элемент канкрэтнасці, які заўсёды ў той ці іншай форме прысутнічае не толькі ў законе, але і ў кожным людскім учынку. Іншымі словамі, агульны характар закона — гэта не дакладная філасофская катэгорыя, а тэарэтычная выдумка ці, у найлепшым выпадку, своеасаблівая зручная прагматычная катэгорыя.

Але калі заканадаўства заўсёды ўтрымлівае пэўную канкрэтнасць і мае дачыненне да пэўных абставін, яго немагчыма аддзяліць ад выканаўчых актаў. Відавочнасць філасофскай штучнасці такога размежавання ўзрастае па меры разгляду канкрэтных прыкладаў. У якасці аднаго з іх можна прывесці выдзяленне ўсенародна выбраным парламентам сродкаў на які-небудзь грамадскі праект. Які характар мае такая дзейнасць: заканадаўчы ці выканаўчы? Безумоўна, у якасці прыкладаў можна прыводзіць рашэнні, якія будуць мець папераменна больш «заканадаўчы» ці больш «выканаўчы» характар. Справа ў тым, што сапраўдны характар таго ці іншага рашэння будзе заўсёды знаходзіцца паміж палюсамі, якія ўвасабляюць дзве філасоф-

скія катэгорыі палітычнай дзейнасці, і мяняцца ў тым ці іншым напрамку.

Русо ставіць перад сабой мэту даказаць абсалютную ўладу агульнай волі народа. Ажыццяўленне такой мэты, як ён лічыць, патрабуе незаплямленасці агульнай волі адвольнасцю і канкрэтыкай. Уплыў, які аказваюць на Русо класічная і іудзейска-хрысціянская традыцыі, дастатковы для таго, каб ён не атаясамліваў маральнасць у чыстым выглядзе, такою, якой ён яе разумее, з канкрэтнымі палітычнымі дзеяннямі. З прапанаванага Русо фундаментальнага размежавання ўласна агульнай волі як такой і мноства канкрэтных выпадкаў яе ўжывання вынікае адрозненне, якое ён бачыць паміж вярхоўнай уладай і «ўрадам». «Большасць людзей не можа карыстацца выканаўчай уладай як заканадаўчай ці вярхоўнай, таму што яна ажыццяўляецца толькі ў канкрэтных актах, якія знаходзяцца па-за рамкамі сферы закона і, такім чынам, за рамкамі сферы вярхоўнай маральнай улады, прызначанай для стварэння законаў»[14]. Дзякуючы гэтаму адрозненню Русо трапляе ў цяжкую сітуацыю: каб захаваць усеабдымны характар і, такім чынам, маральнасць агульнай волі, ён павінен рабіць з яе бессэнсоўную абстракцыю, а спроба паказаць агульную волю як рэальную станоўчую і канкрэтна скіраваную сілу ў палітыцы адразу пазбаўляе яе агульнага характару.

У адрозненне ад Платона, Арыстоцеля і іх хрысціянскіх аднадумцаў Русо не задаволены роляю палітыкі як *удзелу* ў этычнай мэце жыцця. Ён хоча, каб у незалежнай дзяржаве і ў галовах яе грамадзян панавала маральнасць. Да тэарэтычнага выніку гэтага імкнення, які ўвасабляе паняцце Русо аб агульнай волі, трэба ставіцца як да скажэння сапраўднага крытэрыя маральнасці і абсалютызацыі далёка не універсальнага палітычнага прынцыпу. Калі закон мае сапраўды агульны характар у тым сэнсе, што ён не прывязаны да канкрэтных абставін, ён не можа быць адначасова грамадскім законам ці палітычнай воляй, увасобленай у заканадаўчым акце любой ступені «агульнасці» ці ў выка-

naŭчай дзейнасці заканадаўчай улады. Калі ж закон з'яўляецца іманентнай праявай рэчаіснасці, ён далёкі ад універсальнасці і абсалютнасці. Жаданне Русо надаць калектыўнай волі людзей неабмежаваную ўладу і свабоду перашкаджае яму ўбачыць тое, што як заканадаўчыя, так і выканаўчыя акты будуць толькі недасканалымі спробамі ўжыць сапраўдны крытэрый маральнасці ў канкрэтных абставінах. Русо, які сыходзіць з прыроднай дабрадзейнасці чалавека, не спыняе нават усведамленне таго, што здольнасць дзяржавы адыгрываць маральную ролю жорстка абмежавана адвечнай слабасцю чалавечай натуры.

Варожасць Русо ў адносінах да ідэі прадстаўніцтва скіравана не толькі на яе чыста палітычны бок. Гэтая варожасць вынікае з нежадання Русо прыняць этычны прынцып, які б абмяжоўваў палітычную ўладу і, апроч рашэнняў дзяржавы, таксама ўплываў на людзей і вабіў іх. Яго разуменне маральнасці ў «Грамадскім пагадненні», аб чым будзе ісці размова далей, шчыльна спалучана з імкненнем зацвердзіць поўнае адзінства палітычнага ладу, якому будзе толькі пагражаць той факт, што палітыка, у лепшым выпадку, ёсць не больш чым спроба *ўсталяваць* пэўныя нормы, вышэйшыя за ўсе канкрэтныя грамадствы і канкрэтныя волі. Маральная ўлада дзяржавы, на думку Русо, не павінна выклікаць ніякага сумнення.

Адхіленне канстытуцыйнага ладу

Тое ж нежаданне падпарадкаваць палітыку больш высокаму закону адлюстравана ў эмацыянальным адмаўленні Русо канстытуцыйнага ладу. «Вярхоўная ўлада знішчаецца ў той ступені, у якой яна абмяжоўваецца: яе абмежаванне значыць яе знішчэнне. Абсурдным і ненатуральным было б, калі б вярхоўная ўлада стварала ці прызнавала ўладу, вышэйшую за сябе». «Абсурднасць жадання скаваць сябе на будучыню» ў выпадку асобнага індывідуума пераносіцца Русо на ўсю дзяржаву: «Устанаўленне вярхоўнай уладай закона, вышэйшага за сябе і непарушальнага, — супраць

самой прыроды палітычнага інстытута». Звычайная агіда, якую Русо адчувае да ідэі абмежавання, перарастае ў ідэю неабходнасці таго, каб народ заўсёды мог беспрашкодна ўносіць змены ў свае законы. «Учарашні закон сёння не дзейнічае», — піша Русо. Ён, аднак, на гэтым не спыняецца і кажа, што калі народ мае намер «нанесці сабе шкоду, хто мае права яму ў гэтым замінаць?»[15]. Ён настолькі захоплены сцвярджэннем абсалютнай свабоды вярхоўнай улады, што нават забываецца на сваё ўласнае вызначэнне агульнай волі як няздольнай на шкоднае рашэнне.

На думку Русо, узрост законаў — адзін з тых момантаў, якія станоўча адбіваюцца на павазе да іх. І аднак канстытуцыйныя правілы, якія змяніць значна цяжэй за іншыя законы, Русо адхіляе і забараняе. Гэта гучыць як іронія, але высоўваючы больш жорсткі і фундаментальны за любыя канстытуцыйныя патрабаванні прынцып, ён патрабуе, каб чарговы абраны парламент пытаўся ў народа, ці хоча ён захаваць тую форму праўлення, якая існуе. «Няма ніводнага закона ў дзяржаве, які б нельга было скасаваць, у тым ліку грамадскае пагадненне»[16]. Цяжка не западозрыць, што гэты погляд цесна звязаны з тэмай, якая настойліва гучыць у аўтабіяграфічных творах Русо: «Я люблю свабоду; я ненавіджу перашкоды, заклапочанасць і абмежаванні»[17].

Мы ўжо адзначалі, што думка Русо характарызуецца выразна акрэсленай мажарытарнай тэндэнцыяй. Мажарытарнае галасаванне, сцвярджае Русо, выяўляе тое, што добра, калі ўдзельнікі галасавання добра праінфармаваныя па адпаведным пытанні і рашэнне прымаюць самастойна, без уплыву групавых інтарэсаў. Як толькі выказалася большасць, меншасць не мае законнага права настойваць на сваіх поглядах і спрабаваць пераканаць большасць, бо была даказана памылковасць яе погляду. Відавочна, чакаецца, што меншасць адразу ж адмовіцца ад сваіх памылковых, своекарыслівых поглядаў. Сапраўды, калі прызнаваць у палітыцы існаванне толькі цалкам правільнага і цалкам

памылковага, то чаму дзяржава павінна цярпець апазіцыю? У святле адмаўлення Русо ўсякіх «групавых інтарэсаў» цяжка ўявіць, як *можа* існаваць эфектыўная, арганізаваная апазіцыя.

Русо абсалютна не дапускае таго, што нават пры найбольш спрыяльных для атрымання інфармацыі і грамадскай адукаванасці ўмовах выяўленне большасцю агульнай волі ўсё роўна не можа быць дасканалым. Прызнанне такой магчымасці зрабіла б відавочнай неабходнасць канстытуцыйных палажэнняў, якія спрыялі б прыняццю найлепшых меркаванняў і абмяжоўвалі б тое, што не заслугоўвае здзяйснення ў грамадскім жыцці. Але Русо адмаўляе існаванне любых палітычных нюансаў і адценняў, дый *не можа* іх дапусціць, калі хоча захаваць сваю канцэпцыю агульнай волі. «Воля альбо з'яўляецца агульнай, альбо не»[18]. Адрозненні ў меркаваннях, што існуюць у дзяржаве, павінны, паводле Русо, мець толькі цалкам супрацьлеглы характар.

Але пачуццё рэалізму ў Русо ўмешваецца ў гладкі ход яго думкі. Русо прызнае, што на справе большасць не заўсёды будзе абавязкова мець рацыю. З гэтага вынікае, што меншасць не заўсёды будзе памыляцца. З прычыны той небяспекі, што воля большасці можа пераважыць волю тых, хто мае рацыю, былі б падставы чакаць, што Русо па меншай меры з пэўнай ступенню сур'ёзнасці разгледзіць неабходнасць канстытуцыйных абмежаванняў для такой часовай большасці. Калі агульная воля сапраўды ёсць увасабленне пастаяннага і агульнага інтарэсу людзей, то, здаецца, яе здзяйсненню ў грамадскім жыцці ніяк не перашкодзіла б прасейванне жаданняў большасці праз сістэму ўстаноўленых абмежаванняў, у выніку чаго была б даказана іх якасць як сталай народнай волі. Лагічным здаецца і тое, што Русо варта было б вызначыць практычныя меры па абмежаванні і моцнай меншасці, якая можа спрабаваць узурпіраваць ролю большасці на той падставе, што яна, меншасць, нібыта прадстаўляе агульную волю. Але Русо вядзе размову толькі пра «абавязак меншасці прызнаваць рашэнні большасці»[19].

Ва ўмовах адсутнасці канстытуцыйных гарантый і традыцый канстытуцыйнай маралі гэта вельмі слабая абарона ад магчымай тыраніі.

Можна і далей прыводзіць прыклады непазбежнага, здавалася б, прыходу думкі Русо да канстытуцыйнага ладу. Гэтага, аднак, так і не адбываецца: меркаванне Русо раптоўна мяняе напрамак. «Па прыродзе сваёй людзі заўсёды імкнуцца да таго, што дабрадзейнае, але ж па прыродзе сваёй яны і не заўсёды здольныя распазнаць яго», — піша Русо. Людзі для яго — таксама «сляпое мноства». Здавалася б, з такой ацэнкі натуральным чынам вынікае патрэба ў пэўных юрыдычных абмежаваннях іх волі і ў прадстаўніках, якія б агучвалі іх інтарэсы. Але такая даволі зняважлівая характарыстыка народа датычыць яго толькі датуль, пакуль не набывае «поўную сілу» праз часовае кіраўніцтва прадстаўнічага заканадаўцы, хоць Русо і пасля гэтага «асвечанага кроку» прадбачыць пэўныя цяжкасці. Яго глыбока клапоціць небяспека таго, што выканаўчая ўлада можа ўзурпаваць вярхоўную ўладу, і ў якасці сродка супраць гэтага ён прапануе «рэгулярна склікаць асамблеі, якія не маюць права забароны ці адтэрміноўкі працы ўлады». Хоць гэтая і іншыя прапановы, якія ўтрымлівае «Грамадскае пагадненне», здаюцца больш фундаментальнымі і безумоўнымі за любы закон, яны ніколі не суправаджаюцца прапановай аб іх канстытуцыйным зацвярджэнні. Нават законы, якія распрацаваны заканадаўцам і ўсталёўваюць новы палітычны лад, не вымагаюць такога замацавання. Наступныя радкі Русо небяспечна набліжаюць яго да забароненай ідэі: «Праўда тое, што... нельга замахвацца на абраны ўрад, калі ён па-ранейшаму адпавядае інтарэсам грамадскага дабрабыту». Нібыта ўсведамляючы канстытуцыйную падаплёку такой пазіцыі, Русо спяшаецца дадаць, што «такая памяркоўнасць ёсць правіла палітыкі, а не закона»[20]. Нішто не павінна замінаць народу рабіць любыя змены, якія ён толькі захоча, у любы час. Паказальна, што Русо лічыць, што грамадзянам новай дзяржавы ніколі не

прыйдзе ў галаву абараняць агульную волю ад амаральнай волі ўсіх шляхам канстытуцыйных правілаў. Як бачым, вярхоўная ўлада вымагае і патрабуе поўнай свабоды дзеяння. Нават спроба неяк падпарадкаваць незаконныя палітычныя імкненні будзе азначаць небяспечныя абмежаванні самапраяўлення агульнай волі.

У той ступені, у якой думка Русо захоўвае водгук мінулага дуалістычнага погляду ў заходняй філасофіі на прыроду чалавека з яго песімістычнай ацэнкай здольнасці чалавека ўзняцца над уласнымі нізкімі імкненнямі, ён падштурхоўваецца ў напрамку прызнання нейкай формы канстытуцыяналізму. Аднак асноватворная ўтапічная скіраванасць яго філасофіі не дае гэтай тэндэнцыі замацавацца. Натхнёны сваім «сэрцам», ён перакананы, што без усялякіх канстытуцыйных гарантый прапанаваныя ім схемы будуць *нейкім чынам* не толькі прынятыя, але і захаваныя людзьмі на працягу доўгага часу. Меркаванне Русо, што агульная воля будзе выказвацца большасцю, супярэчыць таму, што сам Русо прызнае за факт гістарычнага развіцця. Гэта не больш чым надзея. Сапраўды, тая значнасць, якую Русо надае прапагандзе і іншым шляхам фарміравання грамадскай думкі, дэманструе, што нават у грамадстве, заснаваным на грамадскім пагадненні, выяўленне агульнай волі не будзе насіць аўтаматычны характар[21].

Спантаннасць маральнай волі

Адмаўленне Русо падпарадкаваць волю большасці якім-небудзь абмежавальным правілам, нягледзячы на тыя цяжкасці, з якімі ён з гэтай прычыны сутыкаецца, атрымлівае канчатковае тлумачэнне ў яго перакананні, што ўсё дабрадзейнае ў чалавеку выяўляецца спантанна. У цэнтры ягонай увагі ў «Грамадскім пагадненні» стаіць пытанне, якім чынам можна стварыць такія ўмовы, каб імпульсіўная дабрадзейнасць магла рэалізаваць сябе. Чалавек павінен быць вызвалены ад штучных матываў, якія скажаюць і пазбаўляюць свабоды яго сапраўдную прыроду. Дзе толькі неабходна,

чалавека трэба «прымушаць быць свабодным»[22]. У адрозненне ад абмежаванняў, без якіх вызваленне прыродных імкненняў чалавека з ланцугоў часам немагчымае, гэтая спантаннасць, як толькі аднаўляецца яе кіруючая роля у людскіх паводзінах, не павінна мець межаў.

Трэба правільна разумець такія тэрміны, як *імпульс* і *спантаннасць*. У маральнай тэорыі Русо пад імі разумеюцца не спарадычныя ўсплёскі жаданняў і страсці ці бязмэтная эмацыйная ўзнятасць. На думку Русо, дзейнасць сапраўды свабоднага індывідуума, які скінуў з сябе ланцугі традыцыйнай цывілізацыі, цячэ ўвесь час у пэўным станоўчым напрамку. Чалавек, учынкі якога заўсёды характарызуюцца спантаннасцю, паслядоўна ідзе шляхам дабрадзейнасці, што робіць яго жаданні і патрэбы вельмі простымі. Прадстаўнікам разбэшчанай цывілізацыі яго жыццёвы лад і паводзіны могуць здавацца нават аскетычнымі. Асабліва трэба памятаць, што і саму форму арганізацыі ці рэгулявання, якая неабходная таму ці іншаму грамадству, Русо разглядае як неад'емны элемент спантаннасці. А заснаваная на традыцыях цывілізацыя знішчае гэты дар «прыроды».

Паводле Русо, грамадзянін, які рыхтуецца да галасавання ў асамблеі, павінен «кіравацца сваім розумам [*n'opine que d'après lui*]»[23]. Гэты погляд можна часткова прадставіць як неабходнасць адчужэння ад пабочнага ўплыву і прыслухоўвання толькі да ўласнага сэрца. Толькі сам-насам са сваімі прыроднымі адчуваннямі чалавек здольны маральным чынам адгукнуцца на тыя пытанні, якія стаяць перад ім. Агульная воля, якая ствараецца ці камбінуецца са спантанных імпульсаў усіх натхнёных такім чынам індывідуумаў, скіроўваецца на тое, што ёсць дабрадзейнае па сваёй сутнасці.

Паняцце несумяшчальнасці палітычнай маралі з вонкавым уплывам на рашэнні індывідуума спалучаецца ў філасофіі Русо з яго канцэпцыяй людской чысціні ва ўмовах натуральнага ладу жыцця. Гэтая дабрадзейнасць, лічыць Русо, знішчаецца адрывам ад спантаннасці ўласных імкнен-

няў чалавека. У чалавека новай сацыяльнай фармацыі сфера імпульсаў істотна пашырана і мае палітычную афарбоўку, але магчымасць маральнасці захоўваецца шляхам устаранення ўплываў, якія займаюць месца самаадчужэння. Крытычны аналіз волевыяўленняў народа, якога патрабуе канстытуцыйнае абмежаванне дзейнасці той часткі грамадства, якая ў дадзены момант складае большасць, нібыта парушае сувязь с натхняльным уплывам прыроды. Мэта абмеркавання на народным сходзе, якое, паводле Русо, павінна быць у ідэале вельмі кароткім, заключаецца не ў аналізе канкрэтнага волевыяўлення народа, а ў пошуку шляхоў яго большае натуральнасці ў новых палітычных умовах.

Думка, што найпершы імпульс у чалавека заўсёды добры, зноў і зноў гучыць у творах Русо. Адзін з найбольш добразычлівых каментатараў Русо Эрнст Касірэр адзначае: «Нават этычнае сумленне захоўваецца для Русо на ўзроўні «інстынктаў», паколькі грунтуецца не на рэфлексіўным пазнанні, а на спантанным імпульсе»[24]. У «Эмілю» Русо піша аб тым, што «першыя імпульсы сэрца нараджаюць першыя адчуванні сумлення». Ён даводзіць, што «справядлівасць і дабрыня — не проста абстрактныя паняцці ці маральныя ўстаноўкі, акрэсленыя развагай, а сапраўдныя імпульсы сэрца, асвечаныя розумам, натуральнае выяўленне нашых пачатковых імкненняў»[25]. Вера Русо ў спантанную дабрадзейнасць чалавека прасочваецца і ў яго аўтабіяграфічных працах: «Я цалкам перакананы, што маё сэрца схільнае толькі да таго, што добрае. Усё зло, што я рабіў на працягу свайго жыцця, атрымлівалася ў выніку разважанняў, а за тую невялікую колькасць дабра, на якую я аказаўся здольны, я павінен быць удзячны сваім імпульсным парываням»[26]. Можна прыводзіць яшчэ шмат прыкладаў атаясамлівання Русо маральнасці са спантаннасцю і распусты з абмежаваннямі і разважаннямі. І гэта недзіўна. Калі, па ўзору Русо, лічыць, што чалавек па сваёй прыродзе дабрадзейны і што яго істота нейкім чынам вольная ад зла, то лагічна верыць і ў тое, што пры адсутнасці

прадузятасціі разважанняў толькі дабро чалавек і робіць.

Згодна з прынцыпам грамадскага права, які прыводзіць Русо, «ніводзін чалавек не звязаны пагадненнем з самім сабой». Развіваючы гэтую ідэю, Русо лічыць «абсурдным жаданне скаваць сябе на будучыню»[27]. Выкарыстоўваючы сваё разуменне дзяржавы як грамадскай асобы, Русо ў той жа час сцвярджае, што дзяржава не можа быць звязана абавязацельствамі перад сабой — такімі, як канстытуцыйныя законы. Тут мы становімся сведкамі фундаментальнай заганы палітычнай філасофіі Русо. Ці праўда, што чалавек не звязаны пагадненнем з сабой? Вядома, заўсёды магчыма, што такое пагадненне будзе ігнаравацца, але гэта ніяк не паўплывае на той факт, што да яго чалавека будзе прымушаць *мараль*. Ці не падобнага кшталту абавязацельствы мы раз за разам прымаем? Насуперак ідэалу Русо, якім ён вызначае і ўласнае, і калектыўнае жыццё, мы, здаецца, заўсёды звязваем сябе на будучыню. Наша паслядоўнасць як маральных істотаў ёсць у значнай ступені вынік уласных абавязацельстваў паводзіць ці не паводзіць сябе пэўным чынам. «Я ніколі болей не буду паводзіць сябе такім чынам!» «Я хачу быць сумленным, таму што я маю розум». «Я павінен стрымліваць сваю эгаістычнасць». І хоць мы, у пэўным сэнсе, свабодныя парушаць абяцанні, дадзеныя самім сабе, мы адчуваем маральны абавязак прытрымлівацца іх. Вынікам іх парушэння з'яўляецца этычнае самаасуджэнне. Ці не можа народ таксама прыняць на сябе абавязацельствы — напрыклад, у выглядзе канстытуцыі, прытрымлівацца якой прымушае мараль?

Згодна з раней ужо распрацаванай мною філасофскай тэорыяй выкананне свайго абавязку дзеля набліжэння той мэты, якую ўтрымлівае этычнае сумленне, з'яўляецца *неабходным*, калі чалавек хоча быць хоць бы ў нейкай ступені маральнай істотай. Спантанны рух у гэтым напрамку немагчымы. Чалавек, наадварот, павінен абмяжоўваць імкненне паводзіць сябе адвольна і своекарысліва. Маральнасць нярэдка набываецца коштам вельмі цяжкай самадысцыпліны.

У сваю чаргу Русо пастулюе анталагічнае адзінства і дабрадзейнасць чалавечай прыроды. Унутраная падзеленасць чалавека з'яўляецца для Русо не неад'емным фактам жыцця, а злачынствам, учыненым супраць чалавека грамадствам, заснаваным на пагадненні.

У гэтай сувязі неабходна памятаць, што, ведучы размову аб дабрадзейнасці і справядлівасці, Русо мае на ўвазе нешта, што вынікае з любові да сябе (*amour de soi*). Апошняя частка фразы не скасоўвае этычнай нормы Русо. Хутчэй за ўсё пад «я» ў дадзеным выпадку мелася на ўвазе не нейкая эгаістычная воля, а маральны прынцып, вядомы чалавеку і адначасова трансцэдэнтны ў адносінах да яго. Аднак такі дуалістычны погляд на чалавечую прыроду рэзка супярэчыць філасофіі Русо. Адмаўленне ім гэтага погляду можна прадэманстраваць на прыкладзе наступнай цытаты, якая часткова ўжо прыводзілася раней і дазваляе зазірнуць у самую сутнасць этычнай думкі Русо:

Калі перапаўняюць маё сэрца эмоцыі, якія атаясамліваюць мяне з маім сабратам, і я адчуваю, што не магу дазволіць яму пакутаваць ці буду пакутаваць і сам, я клапачуся пра яго з тае прычыны, што клапачуся пра сябе, і загад на гэта атрымліваю ад прыроды, якая незалежна ад месца майго знаходжання натхняе мяне клапаціцца пра сябе. З гэтага я раблю выснову аб памылковасці таго меркавання, быццам патрабаванні натуральнага закона заснаваныя выключна на розуме; падмурак у іх значна больш трывалы і ўстойлівы. Крыніцай справядлівасці ў чалавечым жыцці з'яўляецца любоў да іншых, якая вынікае з любові да сябе[28].

Такім чынам, уся мараль вынікае з клопату пра сваю асобу. Гэтае красамоўнае сцвярджэнне не ўтрымлівае і намёку на супрацьстаянне паміж высокім і нізкім бакамі асобы чалавека і цалкам пазбаўлена ўсведамлення таго, што любоў — гэта тая рыса, якая і ў нас саміх, і ў іншых звязана толькі з тым, што мае этычную каштоўнасць, звязана не з усёй асобай чалавека, а з нашым патэнцыялам

духоўнага росту. Тое ж, што апісвае Русо, ёсць простая плынь неразборлівай сімпатыі і спачування. Русо лічыць залішнім пытанне, ці з'яўляецца маральна дасканалай ці разбэшчанай тая асоба, якой належаць гэтыя пачуцці, і тое «я» ў іншым чалавеку, з якім яна сябе атаясамлівае. Цалкам магчыма, напрыклад, спачуваць жаданню злачынцы ўцячы з турмы ці жаданню наркамана прыняць чарговую дозу наркотыкаў, але звычайна такое спачуванне не мае нічога агульнага з маральнасцю, таму што сыходзяць і скіроўваюцца на «я», якое супярэчыць паняццю дабра. Адхіляючы амаральнасць як адну з рысаў чалавечай прыроды, Русо не прызнае вострай патрэбы правесці размежаванне паміж рознымі парываннямі «сэрца». Яго погляд на чалавечую прыроду мае маніцкі характар, і да маральнасці ён ставіцца як да іманентнай якасці, якая праяўляецца ў імпульсах. Ён лічыць, што маральнасць вызначаецца спантанным выяўленнем цёплых пачуццяў, цёплых з прычыны клопату аб уласным «я».

Выкананне маральнага абавязку, як вучаць класічная і іудзейска-хрысціянская традыцыі, часта ёсць задача балючая і цяжкая. Яно вымагае пастаяннага ўмяшання ў нашы спантанныя імпульсы. Погляд Русо цалкам іншы. Ён гаворыць пра «задавальненне ад выканання абавязку»[29]. У «Эмілю» вуснамі манаха-савойца Русо ўслаўляе тое задавальненне, якое адчуваецца, калі паддаешся «спакусе рабіць дабро»: «Гэтая спакуса настолькі натуральная, настолькі прыемная, што супрацьстаяць ёй увесь час немагчыма; і ўспаміну аб атрыманым аднойчы задавальненні дастаткова, каб зноў і зноў хацець ёй паддацца». Па словах манаха, «няма нічога саладзейшага за дабрадзейнасць». Які ж сапраўдны этычны змест гэтых бурных патрабаванняў «трымацца парыванняў свайго сэрца»?[30] Ім нестае ўсведамлення наяўнасці ў чалавеку высокага і нізкага і разумення таго, што этычныя паводзіны рэдка суправаджаюцца толькі пачуццём лёгкасці і прыемнасці. Такім маральным паводзінам, якія, паводле Русо, не патрабуюць намагання і нясуць

толькі задавальненне, можна супрацьпаставіць погляд Арыстоцеля, які сцвярджае, што для чалавека рабіць дабро — нярэдка значыць рабіць тое, што адчуваецца вельмі балюча. «Менавіта дзеля задавальнення мы робім дрэнныя ўчынкі і менавіта з-за болю ўстрымліваемся ад высакародных»[31]. Калі лічыць, што Русо атаясамлівае маральнасць з канкрэтнымі чалавечымі імпульсамі, то няцяжка зразумець яго расчараванне ў магчымасці ўстойлівага адчування шчасця. «Мяне бярэ сумненне, ці існуе яно»,— піша Русо напрыканцы свайго жыцця[32]. Вучэнне Арыстоцеля, наадварот, скіравана менавіта на дасягненне вечнага шчасця. Ці не іранічна, што вера Русо ў адвечную дабрадзейнасць людской прыроды пазбаўляе яго больш глыбокага пачуцця гармоніі, уласцівага тым філосафам, якія менш лесцяць чалавеку?

Гэтак сама, як Русо не бачыць непазбежнай дваістасці чалавечай душы, якая часта патрабуе вялікіх высілкаў волі дзеля захавання маральнасці, не бачыць ён і адпаведнага невыкаранняльнага процістаяння ў грамадстве, якое пагражае палітычнаму адзінству. «Ва ўсім, што падрывае сацыяльнае адзінства, няма патрэбы,— піша Русо,— і існаванне любых інстытутаў, якія вымушаюць чалавека канфліктаваць з самім сабой, бессэнсоўнае»[33]. Гэтым сцвярджэннем, накіраваным у першую чаргу супраць гістарычнага хрысціянства, Русо паўстае супраць той старой думкі, што канфлікт з самім сабой ёсць квінтэсэнцыя катэгорыі чалавека. Класічная і іудзейска-хрысціянская традыцыі таксама накіраваныя на адзінства і гармонію ў чалавеку і грамадстве, але дзеля нават абмежаванага прагрэсу ў гэтым накірунку яны патрабуюць ад чалавека працяглай самадысцыпліны пры падтрымцы моцнай культурнай традыцыі.

Адзінства дзяржавы

Эгалітарны індывідуалізм Русо вядзе да сцвярджэння ўсеагульнага выбарчага права. Аднак гэты індывідуалізм пазбаўлены ўсведамлення унікальнасці чалавека і разумення гэтай унікальнасці як аргумента на карысць абмежавання

права дзяржавы на кантроль за грамадзянамі. Для Русо ўсеагульнае выбарчае права ёсць, у першую чаргу, сродак забеспячэння максімальнай зладжанасці палітычнага арганізма. Надзяляць індывідуума значнай свабодай дзеля вызначэння ім сваёй ролі ў грамадстве Русо не збіраецца. Гэтая роля вызначаецца воляй вярхоўнай улады, ад якой індывідуум атрымлівае «жыццё і сваю сутнасць»[34]. Грамадзяне павінны «як мага раней быць прывучаныя разглядаць сваю індывідуальнасць толькі адносна арганізма дзяржавы і ўсведамляць, гэтак кажучы, сваё існаванне толькі як частку існавання дзяржавы»[35].

Каб агульная воля магла замацаваць свае пазіцыі, Русо настойвае на тым, што «ў дзяржаве не павінна быць ніякіх фракцыйных аб'яднанняў»[36]. Русо адхіляе тое, што Роберт Нізбет называе «аўтаномнымі групоўкамі», г.зн. прыватнымі аб'яднаннямі асобы і дзяржавы з пэўнай рэальнай заканадаўча зацверджанай аўтаноміяй[37]. Такія аб'яднанні, паводле меркавання Русо, толькі аддаляюць грамадзяніна ад дзяржавы і, такім чынам, зніжаюць яе ўплыў. Гэты погляд можна параўнаць з поглядам Эдмунда Бэрка, які лічыў, што крыніцай прыхільных пачуццяў да дзяржавы з'яўляецца наша любоў да тых прыватных груп, да якіх мы належым[38].

Грамадскае пагадненне надае дзяржаве «абсалютную ўладу» над яе членамі. Нібыта заклапочаны той рэакцыяй, якую можа выклікаць у яго сучаснікаў такое бескампраміснае палажэнне, Русо непаслядоўна спрабуе пераканаць нас у тым, што ўжо сама агульная воля змяшчае абмежаванні дзяржаўнай улады. Індывідуум саступае дзяржаве роўна столькі сваёй улады, маёмасці і свабоды, колькі «патрэбна грамадству». Аднак Русо адразу ж дадае, што «вярхоўная ўлада адзіная мае права вызначаць склад і памер такой патрэбы»[39]. Ва ўмовах адсутнасці канстытуцыйных абмежаванняў права вызначаць склад і памер такой патрэбы належыць грамадскай большасці, якая існуе на той момант.

Замацаваныя ў канстытуцыі свабоды і правы могуць

разглядацца ў тым ліку як практычная гарантыя супраць замахаў дзяржавы на высокае прызначэнне, уласцівае кожнаму індывідууму. Ацэнка здзяйснення гэтага высокага прызначэння магчымая толькі на індывідуальным узроўні, паколькі з прычыны сваёй унікальнасці толькі індывідуум можа ведаць, да якога ладу жыцця заклікае яго этычнае сумленне. Насуперак меркаванню Русо, быццам усе грані існавання асобы вызначаюцца воляй вярхоўнай палітычнай улады, гэты погляд мае на ўвазе тое, што роля кожнага індывідуума вызначаецца адносна крытэрыяў, трансцэдэнтных любой палітычнай уладзе. Законнасць дзяржавы залежыць ад таго, у якой ступені яна паважае і спрыяе ажыццяўленню грамадзянамі мэты, якая адкрываецца ў этычнай свядомасці. Паколькі апошняя катэгорыя накіроўвае ўсіх людзей да агульнага цэнтра, гэты погляд — не заклік да анархіі. Ён ставіць над дзяржавай уладу больш высокую, з якою дзяржава параўноўваецца і часам не на сваю карысць. Такі падыход супярэчыць палітычнай думцы Русо. З яго пастаянным імкненнем замацаваць абсалютную ўладу дзяржавы ён адмаўляе тое, што лічыць хрысціянскім зместам Евангелля: «Замест таго, каб далучаць сэрцы грамадзян да дзяржавы, гэтая рэлігія адрывае іх ад яе, як і ад усіх іншых рэчаў у свеце; і я не ведаю нічога, што б у меншай ступені адпавядала сацыяльнаму духу». Тып «рэлігіі», які вылучае Русо, выводзіць свае догмы з вярхоўнай палітычнай улады. Гэтыя догмы не павінны «змяшчаць нічога, што перашкаджае выкананню грамадзянамі сваіх абавязкаў»[40].

Русо не задавальняе тая ідэя, што дзяржава можа адыгрываць значную ролю ў вызначэнні жыцця індывідуума, а сам індывідуум можа лічыць падзел паміж ім і ўладай ва ўпарадкаванні свайго жыцця за важны сродак дасягнення жыцця дабрадзейнага. Русо не прызнае магчымасць падзелу ўлады і, у прыватнасці, канстытуцыйнага прызнання такога падзелу. Ён разумее, што для канцэпцыі неабмежаванай улады ідэя трансцэдэнтнай маральнай існасці ўтрымлівае найбольшую пагрозу. Калі чалавек нашмат больш

прыхільна ставіцца да этычнага сумлення, чым да любой палітычнай улады, то знікаюць усялякія спадзяванні на безагаворачную адданасць дзяржаве. Па словах Лестэра Крокера, гэта значыць, што «індывідуальнае сумленне можа часам быць маральна вышэйшым за закон ці па меншай меры лічыць сябе гэткім. У такі момант мы можам развітацца з калектыўным, арганічным адзінствам палітычнай структуры»[41].

Нацыяналізм і мілітарызм

Мы ўжо адзначалі, што праз адзінства грамадскай асобы Русо імкнецца аднавіць натуральную свабоду чалавека. Але чаму гэта адзінства мае такое значэнне? Які змест мае свабода агульнай волі? Адной з адзнак волевыяўлення вярхоўнай улады з'яўляецца, паводле меркавання Русо, «набліжэнне грамадскай думкі да аднагалоснасці»[42]. І наадварот, доўгія дэбаты і адсутнасць згоды паказваюць, што ў грамадзян пераважаюць эгаістычныя інтарэсы. Калі карыстацца такімі крытэрыямі, то якім чынам трэба ставіцца да масавага нацысцкага сходу, падчас якога прапановы фюрэра (гэтую фігуру можна разглядаць як сучасны аналаг заканадаўцы, ці часовага дыктатара, ці спалучэння абодвух) адносна лёсу нямецкага народа сустракаюць спантаннае і гарачае адабрэнне народнай асамблеі? Падабаецца гэты канкрэтны прыклад ці не, але ў «Грамадскім пагадненні» і іншых творах Русо шмат што паказвае, што той упор, які ён робіць на палітычнае адзінства, па меншай меры часткова заснаваны на ўвязванні агульнай волі з нацыяналізмам і нават мілітарызмам. «Мы хочам, каб людзі былі дабрадзейнымі? — пытаецца ён.— Тады перш за ўсё давайце прымусім іх любіць сваю краіну»[43].

Цікава адзначыць, што, нягледзячы на ўсе аргументы, закліканыя зацвердзіць абсалютную ўладу агульнай волі, Русо ніколі не прадстаўляе яе як наднацыянальную. Наадварот, хоць ён і бавіцца з ідэяй федэрацыі дзяржаў, агуль-

ную волю на міжнароднай арэне ён разглядае як групавую, партыкулярысцкую волю, якую адхіляе на ўзроўні асобнай дзяржавы. «Агульная для яе членаў воля дзяржавы губляе свой агульны характар у дачыненні да іншых дзяржаў і іх членаў і з'яўляецца для іх воляй канкрэтнай і індывідуальнай, справядлівасць якой вынікае з закона прыроды»[44]. У гэтым сцвярджэнні нас павінна зацікавіць не незвычайная для Русо ідавочнасць таго, што агульная воля ёсць універсальны, трансцэдэнтны маральны крытэрый, а тое, якім чынам Русо пераносіць свабоду чалавека ў натуральных умовах жыцця на асобных грамадскіх дзеячаў. Грамадскія дзеячы атрымліваюць натуральную свабоду, якую назаўсёды згубіў індывідуум. Трэба, аднак, уважліва адзначыць той факт, што ў гэтым новым прыродным стане, які дараваны цэлым дзяржавам, умовы ў значна большай ступені набліжаюцца да канцэпцыі Хобса, чым да поглядаў Русо, выражаных ім у «Развaжаннях». Агульныя волі дзяржаў будуць канфліктаваць паміж сабою. Нават паміж дзяржавамі, заснаванымі на сацыяльным пагадненні, «слабым заўсёды пагражае паглынанне» моцнымі. Прычына ў тым, што «ўсе народы нараджаюць адцэнтрабежныя сілы, якія ўводзяць іх у сутыкненне адзін з другім, і спрабуюць пашырацца за кошт сваіх суседзяў»[45]. Напрошваецца выснова, што агульная воля ўтрымлівае элемент нацыяналісцкага экспансіянізму. Больш за тое, яна мае і мілітарысцкую афарбоўку. «Грамадскае пагадненне» змяшчае шмат ухваляючых спасылак на спартанскія, ваенныя якасці. Адным з найбольшых расчараванняў Русо ў традыцыйным хрысціянстве з'яўляецца тое, што яно робіць з грамадзян дрэнных салдатаў. Мілітарысцкая скіраванасць ідавочная і ў іншых працах Русо, такіх як «Першы трактат» і «Урад Польшчы». Яна цесна звязана з тою перавагай, якую Русо аддае нацыяналізму. «Не выклікае ніякага сумнення,— піша Русо,— што цуды дабрадзейнасці вынікаюць з патрыятызму»[46].

Нацыяналісцкая і мілітарысцкая схільнасць у палітычнай філасофіі Русо адлюстравана ў некаторых ягоных мер-

каваннях адносна мэты дзяржавы. У «Грамадскім пагадненні», напрыклад, ён адзначае, што «для людзей адзіны спосаб захаваць сябе — гэта аб'яднаць свае індывідуальныя сілы ў адзіную сілу, якая можа пераадолець любое супраціўленне»[47]. Сустракаюцца і такія месцы, дзе Русо мэтай дзяржавы лічыць самазахаванне і абарону яе членаў[48]. Напрыканцы «Эміля» Русо прапануе два крытэрыі ацэнкі «дабрадзейнасці» дзяржавы: рост насельніцтва і яго размеркаванне. Што тычыцца апошняга крытэрыя, то Русо піша, што дзве дзяржавы, аднолькавыя паводле тэрыторыі і насельніцтва, могуць вельмі адрозніваецца па сваёй сіле. «Мацнейшай заўсёды будзе тая, насельніцтва якой больш раўнамерна размеркавана па тэрыторыі краіны». Дабрадзейнасць дзяржавы ацэньваецца тут, у першую чаргу, па ваенных параметрах[49].

І хоць мэтай дзяржавы Русо лічыць таксама «*свабоду* і *роўнасць*», шматлікія праявы яго нацыяналістычнага і мілітарысцкага настрою дэманструюць тое, што роўнасць для яго, здаецца, з'яўляецца перш за ўсё ўнутранай мэтай канкрэтнай дзяржавы. Яго разважанні відавочна захоўваюць тую магчымасць, што на міжнародным узроўні свабода грамадскага дзеяча можа азначаць дапушчальнасць імперскага распаўзання мацнейшых дзяржаў за кошт слабейшых. Зноў агульная воля паўстае перад намі ў вельмі цікавым выглядзе.

Толькі пранікненне ў самую сутнасць маральнай тэорыі Русо і яе тлумачэнне адносна галоўнага матыву дазволіць вырашыць непрымірымы, здавалася б, канфлікт паміж ваеннай і сацыяльнай дысцыплінай, з аднаго боку, і вызваленнем спантаннасці людской прыроды — з другога. Канфлікт знікае, як толькі прыходзіць усведамленне таго, што Русо сацыяльную спалучанасць і іншыя пажаданыя характарыстыкі звязвае са спантаннасцю імпульсаў грамадзян. З індывідуумаў, чые ўчынкі спантанныя і вынікаюць з сапраўднай прыроды чалавека, складваецца аб'яднаная і прасякнутая грамадскім духам супольнасць. У добрай дзяржаве сацы-

яльная гармонія не вымагае высілкаў індывідуальнай самадысцыпліны ў тым сэнсе, у якім гэты тэрмін ужываецца ў класічнай і іудэйска-хрысціянскай традыцыях, а забяспечваецца натуральнымі імкненнямі грамадзян. Адпаведным чынам трэба трактаваць і той погляд Русо, што агульная воля можа прымусам набліжаць некаторых грамадзян да свабоды. Гэты прымус будзе ўспрымацца ўплывам звонку толькі тымі, чые ўчынкі вызначаюцца яшчэ не духам іх сапраўднай прыроды, а дэспатычнымі схемамі традыцыйнай цывілізацыі. Сіла ў адносінах да такіх асоб будзе ўжывацца людзьмі, якія ў сваіх дзеяннях кіруюцца сваім сапраўдным «я» і з мэтай вызвалення дабрадзейнасці сваіх менш шчаслівых суайчыннікаў. Разумець Русо можна такім чынам, што ўся прымусовая дзейнасць і прапаганда ва ўмовах новага грамадства застаюцца неабходнымі толькі з той прычыны, што па меншай меры на працягу пэўнага часу людзі будуць знаходзіцца пад уплывам чужых і скажоных схем паводзін, якія засталіся ў спадчыну ад ранейшага грамадства. Такіх людзей трэба весці да адкрыцця іх сапраўднай прыроды.

У сваім прыхільным стаўленні да нацыяналізму і мілітарызму, кульмінацыя якога прыпадае на працу аб урадзе Польшчы, Русо надае агульнай волі змест, які вельмі разыходзіцца з некаторымі іншымі яе вызначэннямі. Нявапта пытацца ў сябе, ці трэба ставіцца да такіх спроб як да адыходу ад яго філасофіі ў цэлым ці як да неад'емнай яе часткі. У аснове мыслення Русо ляжыць не столькі вера ў нейкі вечны прынцып жыцця, колькі гарачае імкненне да неабмежаванай свабоды, якое, апроч таго, носіць надта ж суб'ектыўны характар. Мы можам дазволіць сабе трактаваць канцэпцыю агульнай волі Русо як густа афарбаваную, калі не цалкам вызначаную яго ўласнымі эмоцыямі, якія спушчаны з тармазоў. Яго нацыяналістычныя і мілітарысцкія схільнасці можна разглядаць як адзін з прыкладаў надзялення агульнай волі тым, чаго жадае яго «сэрца». У пэўных творах (такіх, як «Эміль»), дзе ўвага ў асноўным

скіравана на індывідуальнае жыццё, пераважвае анархісцкі настрой. У творах кшталту «Грамадскага пагаднення», дзе прадметам аналізу Русо з'яўляецца супольнае, палітычнае жыццё, перавага, якую ён надае неабмежаванай свабодзе, набывае спартанскае адценне. У «Грамадскім пагадненні» спалучаецца ўсёпранікальная варожасць да абмежаванняў з імкненнем да дысцыпліны, як у выпадку некіруемага бунтаўшчыка, у якога сумленне выклікае пачуццё раскаяння. Русо прадбачыць падпарадкаванне індывідуума вышэйшай уладзе, але ў надта ж своеасаблівым святле: чалавек у яго не абавязаны прыкладаць маральныя намаганні. Дабрадзейнасць людзей дасягаецца праз іх удзел у агульнай волі народа, якая ёсць не што-небудзь іншае, як іх жа спантаннае волевыяўленне. І хоць рэалізацыя гэтага першага імпульсу можа суправаджацца пэўным прымусам з боку тых, хто ўжо спазнаў свабоду, сама маральнасць патрабуе ад чалавека, каб ён прыслухоўваўся выключна да свайго сэрца і без супраціўлення саступаў яго прыемным загадам.

Заўвагі

1 Jean-Jacques Rousseau. *The Social Contract*. Пераклад Maurice Cranston (Harmondsworth: Penguin Books, 1968), Bk. II, Chap. I, 69.

2 *Ibid.*, Bk. II, Chap. III, 72-73; Bk. II, Chap. II, 70n; Bk. II, Chap. VII, 86; Bk. III, Chap. XV, 141; Bk. III, Chap. I, 103.

3 *Ibid.*, Bk. II, Chap. IV, 76; Bk. II, Chap. III, 72.

4 *Ibid.*, Bk. II, Chap. VII, 84; Bk. III, Chap. XI, 135.

5 Jean-Jacques Rousseau. *A Discourse on Political Economy*. Гл. у: «*The Social Contract and Discourses*». Пераклад G. D. H. Cole (New York: E. P. Dutton & Co., 1950), 297-298.

6 Rousseau. *Social Contract*. Bk. II, Chap. IV, 75; Bk. II, Chap. VI, 81.

7 *Ibid.*, Bk. III, Chap. XV, 141, 142, 141.

8 *Ibid.*, Bk. II, Chap. IV, 75.

9 *Ibid.*, Bk. III, Chap. XV, 142.

10 *Ibid.*, Bk. II, Chap. VI, 81; Bk. II, Chap. IV, 76; Bk. II, Chap. VI, 82; Bk. II, Chap. IV, 75.

11 Ibid., Bk. II, Chap. IV, 77.

12 Rousseau. *Political Economy*. 320. У «Грамадскім пагадненні» Русо выказвае пэўныя сумненні адносна падаткаабкладання і аддае перавагу «ўсеагульнаму воінскаму абавязку». Bk. III, Chap. XV, 140.

13 Rousseau. *Political Economy*. 328.

14 Rousseau. *Social Contract*. Bk. III, Chap. I, 101.

15 *Ibid*., Bk. III, Chap. XVI, 144; Bk. II, Chap. I, 70; Bk. I, Chap. VII, 62; Bk. III, Chap. XI, 135; Bk. II, Chap. XII, 99.

16 *Ibid*., Bk. III, Chap. XVIII, 148.

17 Rousseau. *Confessions*. Bk. I, 46.

18 Rousseau. *Social Contract*. Bk. II, Chap. II, 70.

19 *Ibid*., Bk. I, Chap. V, 59.

20 *Ibid*., Bk. II, Chap. VI, 83; Bk. III, Chap. XIII, 137; Bk. III, Chap. XVIII, 147.

21 Гл. аналіз Русо чацвёртага тыпу закона ў «*Social Contract*», Bk. II, Chap. XII і Bk. IV, Chap. VIII. Патрэба ў прапагандзе і ўважлівым маніторынгу грамадскай думкі таксама разглядаецца ў «*Politics and the Arts: Letter to D'Alembert on the Theatre*», пераклад Allan Bloom (Ithaca: Cornell University Press, 1968), а таксама ў «*The Government of Poland*», пераклад Willmoore Kendall (New York: Bobbs-Merrill Co., 1972).

22 Rousseau. *Social Contract*. Bk. I, Chap. VII, 64.

23 Ibid., Bk. II, Chap. III, 73.

24 Ernst Cassirer. *The Question of Jean-Jacques Rousseau* (Bloomington: Indiana University Press, 1963), 109.

25 Jean-Jacques Rousseau. *Emile*. Пераклад Barbara Foxley (London: Everyman's Library, 1969), Bk. IV, 196.

26 Jean-Jacques Rousseau. *Correspondence Generale*. XVII, 2-3. Пераклад у Cassirer, «*The Question of Jean-Jacques Rousseau*», 127.

27 Rousseau. *Social Contract*. Bk. I, Chap. VIII, 62; Bk. II, Chap. I, 70.

28 Rousseau. *Emile*. Bk. IV, 197n.

29 Jean-Jacques Rousseau. *The Reveries of ■ Solitary*. Пераклад John Gould Fletcher (New York: Lennox Hill, 1971), Bk. VI, 124.

30 Rousseau. *Emile*. Bk. IV, 255.

31 Aristotle. *The Nicomachean Ethics*. Пераклад David Ross (London: Oxford University Press, 1954), 32 (1104b).

32 Rousseau. *Reveries*. Bk. V, 112.

33 Rousseau. *Social Contract*. Bk. IV, Chap. VIII, 181.

34 *Ibid*., Bk. II, Chap. VII, 84.

35 Rousseau. *Political Economy*. 307.

36 Rousseau. *Social Contract*. Bk. II, Chap. III, 73.

37 Гл. Robert Nisbet. *Community and Power* (New York: Oxford University Press, 1962).

38 Edmund Burke. *Reflections on the Revolution in France* (London: Everyman's Library, 1964), 193.

39 Rousseau. *Social Contract*. Bk. II, Chap. IV, 74.

40 *Ibid*., Bk. IV, Chap. VIII, 182, 187.

41 Lester G. Crocker. *Rousseau's Social Contract: An Imperative Essay* (Cleveland: Press of Case Western Reserve University, 1968), 11.

42 Rousseau. *Social Contract*. Bk. IV, Chap. II, 151.

43 Rousseau. *Political Economy*. 302.

44 *Ibid*., 290.

45 Rousseau. *Social Contract*. Bk. II, Chap. IX, 92. Гл. таксама Chaps. IX-X, passim.

46 Rousseau. *Political Economy*. 301.

47 Rousseau. *Social Contract*. Bk. I, Chap. VI, 59-60.

48 Гл., напрыклад: Rousseau. *Social Contract*. Bk. I, Chap. VI; Bk. III, Chap. IX, 130; Bk. IV, Chap. I, 149; Bk. IV, Chap. VI, 171; Bk. IV, Chap. VIII, passim.

49 Rousseau. *Emile*. Bk. IV, 432-433. Cf. Rousseau, *Social Contract*, Bk. II, Chap. X, 93 і Bk. III, Chap. IX, 130.

50 Rousseau. *Social Contract*. Bk. II, Chap. XI, 96.

Раздзел VIII

Утапічныя мары і бязлітасная рэальнасць

Я не стаўіў сабе за мэту адмовіць канцэпцыі агульнай волі Русо ў наяўнасці рысаў, якія далучаюць яе да рэальнага, трансцэндэнтнага маральнага стандарту, аб якім большасць людзей мае пэўнае ўяўленне. Я толькі імкнуўся паказаць, што сутнасць гэтай канцэпцыі вынікае з утапічна-рамантычнай натуры Русо. Сапраўдны этычны элемент у яго думцы (бо ёсць і такі) падпарадкаваны яго памылковай, суб'ектыўнай філасофіі ў цэлым і сапсаваны ёю. У той ці іншай ступені суб'ектыўнасць прысутнічае ва ўсіх інтэлектуальных выкладках, але, нават прадстаўленая пад соўсам аб'ектыўнага філасофскага аналізу, думка Русо насычана суб'ектыўнасцю, каб паслужыць звяном паміж філасофіяй маралі і дэмакратычнай тэорыяй.

Ніяк не атрымліваецца адагнаць падазрэнне, што агульная воля ў значнай ступені з'яўляецца праекцыяй нязменнай веры Русо ў вярхоўную дабрадзейнасць яго сэрца на ўсіх людзей. Волю вярхоўнай улады Русо разглядае ў святле ўласнай спантаннасці, якая, як ён лічыць, ёсць вынік боскага натхнення. На працягу жыцця Русо толькі больш і больш пераконваўся ва ўласнай маральнай чысціні, а таксама ў заганах і крывадушнасці ўсіх астатніх. Ён успрымаў сябе заўсёды скіраваным на дабро, прычым здзяйсненню ім высакародных мэтаў перашкаджалі толькі разнастайныя абмежаванні звонку. «Маральны інстынкт ніколі не здраджваў мне»,— пісаў Русо. Напрыканцы свайго жыцця ён

казаў, што вяртае свайму Аўтару «мноства добрых, але няздзейсненых намераў»[1]. Нядзіўна, што Русо хацеў бы быць сведкам вызвалення ў палітычным грамадстве калектыўнага аналага сваёй спантаннай дабрадзейнасці, якая, на яго думку, засталася ў яго ўласным жыцці незапатрабаванай. Ён шчыра прызнае, што ахвотна замяніў бы недасканалы свет вакол сябе творамі ўласнага ўяўлення, якія імпануюць яму значна больш. Лепш за ўсё яго мары і эмоцыі праецыруюцца на прыроду, дзе няма патрэбы супрацьстаяць разбэшчанасці і крывадушнасці грамадства. Яго абагаўленне прыроды небеспадстаўна можна разглядаць як абагаўленне ўласных пачуццяў. У адным вельмі выразным па сваёй шчырасці месцы Русо пытаецца, якая сіла заўсёды вяртае яго да «неадушаўлёных прадметаў» у прыродзе. «Якая тайна заўсёды вабіць мяне ў ваша асяроддзе? Яна не ў вас, мёртвыя рэчы, якія нічога не адчуваюць; яе і не можа быць у вас. Гэта маё ўласнае сэрца імкнецца ўсё параўнаць з сабой»[2]. Гэта і ёсць стрыжань канцэпцыі агульнай волі, якую Русо надзяляе ўяўнай маральнасцю ўласных і ў значнай ступені суб'ектыўных і гістарычна прадузятых пераваг у дачыненні да арганізацыі і мэты дзяржавы. Ён лічыць, што мае поўнае ўяўленне аб сапраўднай прыродзе чалавека і што ў сэрцы кожнага чалавека жыве імкненне да тых самых палітычных установак, што і ў яго.

У гэтым кантэксце неабходна памятаць, што ў сваіх разважаннях Русо замест таго, каб грунтавацца на бачанні чалавека як сацыяльнай істоты, катэгарычна адхіляе чалавека сацыяльнага. Грамадская супольнасць успрымаецца ім, у літаральным сэнсе гэтага слова, *штучнаю*. Сацыяпалітычная натура чалавека павінна быць створана. Як піша Русо ў «Грамадскім пагадненні», «будова чалавека ёсць твор прыроды, дзяржаўны лад — вынаходка штучная [*de l'art*]»[3]. Да самога Русо, такім чынам, трэба ставіцца як да дасканалага творцы, філосафа, які валодае лекамі супраць усіх хвароб існуючага грамадства. Яго канцэпцыя агульнай волі ёсць прадукт уласнага «творчага ўяўлення», а не дапуш-

чальнае канцэптуальнае тлумачэнне сапраўднага прынцыпу маральнасці. Незалежна ад той ступені, у якой тэмперамент Русо адбіваецца на яго мысленні, відавочна, што агульную волю нельга атаясамліваць з трансцэдэнтнай воляй этычнага сумлення. Канцэпцыя, якую прапануе Русо, неабгрунтавана ўзводзіць у становішча абсалютнай улады партыкулярысцкую, нацыянальную волю, якая мае моцнае таталітарнае адценне і маральнай можа толькі называцца. Для Русо дабрадзейнасць палітычнага грамадства характарызуецца не недасканалым увасабленнем у яго жыцці крытэрыя, трансцэдэнтнага ў дачыненні да палітыкі, а перакананасцю ў поўнай маральнасці волі народа.

Разважанні Русо ў «Грамадскім пагадненні» сапраўды выглядаюць так, быццам яны скіраваныя на сцвярджэнне дэмакратыі і права народа на самакіраванне. Аднак трэба ясна бачыць, што і народ для Русо — толькі выява ўласнага суб'ектыўнага ўяўлення. Калі б у рэальным жыцці яго меркаванні адносна спантаннага характару агульнай волі мала на што мелі абаперціся, то яго дэмакратычныя формулы былі б проста бессэнсоўнымі абстракцыямі і напрошваліся б быць выкарыстанымі тымі, хто ад імя народа хоча кіраваць па-дыктатарску. Калі ж канцэпцыя агульнай волі Русо вынікае з утапічнага, па сутнасці, погляду на чалавечую прыроду, то і прапанаваны ім шлях навучання павазе да дэмакратыі і прасоўвання этычнага жыцця таксама з'яўляецца утапічным. Каштоўнасць «Грамадскага пагаднення» як тэорыі дэмакратыі і крыніцы натхнення палітычных дзеянняў — рэч вельмі сумніўная, бо ў адрозненне, напрыклад, ад «Рэспублікі» Платона, утапізм, які гэты твор утрымлівае, не мае выратавальнага якара ў выглядзе дакладнага разумення фундаментальнай праблемы маралі. Платона можна крытыкаваць за перабольшанне здольнасці чалавека гэтую праблему вырашыць, але не за пазбяганне яе. Філасофія ж Русо проста пастулюе дабрадзейнасць чалавечай прыроды і ігнаруе неабходнасць маральнай самадысцыпліны як індывідуума, так і грамадства. З гэтае

прычыны яго можна абвінавачваць у спрыянні надыходу не натхнёнага мараллю дэмакратычнага ладу, а сляпой палітычнай апантанасці і адвольнасці. З гістарычнага досведу мы ведаем, што ніякія утапічныя перакананні ў дабрадзейнасці спантаннага волевыяўлення народа не скасуюць надта ж рэальныя і ўстойлівыя нізкія імкненні прыроды чалавека.

Сумніўнай здаецца нават тэарэтычнасць той ідэі, што першы імпульс чалавека заўсёды добры і што ў спрыяльных палітычных акалічнасцях ён можа праявіць сябе ў значна больш шырокім маштабе. Сцвярджаць такое — значыць ісці насуперак рэальнаму досведу чалавецтва. Сам Русо прызнае, што рэалізацыя мэтаў, абвешчаных у «Грамадскім пагадненні», патрабуе новага чалавека. Новы ж чалавек павінен значна адрозніваецца ад таго ўвасаблення заганы і штучнасці, якімі былі грамадствы на працягу гісторыі. І тым не менш, ніякіх пераканальных доказаў таго, што яго псіхалагічныя выкладкі больш чым проста спадзяванні і мары, Русо не прыводзіць. Калі ўласнае жыццё Русо лічыць дэманстрацыяй таго тыпу чалавека, які атрымліваецца пры ўзвядзенні варожасці да абмежаванняў і сацыяльнай адказнасці ў прынцып паводзін, то вынікам з'яўляецца даволі незвычайны кантраст паміж утапічна-рамантычным ідэалам і рэальнасцю[4].

Досвед паказвае, што першы імпульс чалавека далёкі ад таго, каб заўсёды быць добрым. На справе факты сведчаць хутчэй пра адваротнае: першы імпульс чалавека ўтрымлівае значна больш своекарыслівасці і адвольнасці. Пэўныя маральная каштоўнасць і якасці чалавека вызначаюцца яго звычкай *заглушаць* свае спантанныя імпульсы і перш за ўсё ацэньваць іх з маральнага пункту погляду. Я ўжо казаў, што этычнае жыццё лепш замацоўваецца на глебе здаровых традыцый і звычаяў, якія дапамагаюць падпарадкаваць людскія дзеянні механізму абмежавання імпульсаў і арганізацыі іх згодна з высокімі нормамі. Мэта цывілізацыі ў тым, каб вызваліць лепшы патэнцыял чалавека праз дысцыплінаванне яго спантаннасці, бо спантаннасць паводле сваёй прыроды ўнікае парадку. На думку Русо, цывіліза-

цыя заўсёды была і ёсць сродкам заняволення: «Наша гэтак званая мудрасць ёсць рабская зашоранасць, нашы звычаі — кантроль, стрымліванне, прымус. Цывілізаваны чалавек нараджаецца і памірае рабом»[5]. Культурныя нормы, якія з'яўляюцца перашкодамі і скажэннямі, выціскаюць поўную свабоду прыродных імкненняў чалавека. Уся «цывілізаванасць», якая патрэбна дзяржаве, павінна, паводле меркавання Русо, натуральным чынам атрымлівацца ў чалавека, як толькі маралі ў грамадстве будзе дадзена магчымасць свабоднага выяўлення. Я не адмаўляю існаванне ў любой традыцыі сумніўных з маральнага пункту погляду элементаў, але агульнае адмаўленне ў філасофіі Русо існуючай цывілізацыі ёсць, па сутнасці, адмаўленне кіруючай ролі культуры ў этычным жыцці.

Калі рэальна глядзець на рэчы, дык адным з вынікаў рэалізацыі вучэння Русо ў жыцці будзе поўнае растармажванне і вызваленне нізкіх імкненняў людской прыроды. Па словах Бэрка, паслабленне ўнутранага кантролю з боку індывідуума пацягне за сабой павелічэнне яго звонку, з боку дзяржавы. Адсутнасць у людзей маральнай самадысцыпліны спрыяе анархіі і павялічвае пагрозу ўзнікнення палітычнай дыктатуры. Калі прытрымлівацца рэкамендацый Русо, то агульная воля, якая не прызнае вышэйшых за яе маральных нормаў ці канстытуцыйнай улады, хутчэй за ўсё зрабілася б надта ж адвольным выражэннем меркавання большасці. Цалкам верагодна, што ўсталяваць палітычны парадак ад імя народа імкнулася б, у рэшце рэшт, нейкая добра падрыхтаваная цэнтралізаваная арганізацыя. У міжнародных справах можна было б чакаць, што «воля народа» таксама будзе пазбаўленая самаабмежавання і мець нацыяналісцкі і экспансіяністы характар.

Ідэі Русо мелі надзвычайны ўплыў. Чалавек, з яго вельмі ж натуральным імкненнем пазбегнуць намаганняў і болю, звязаных з сапраўдным самаўдасканаленнем, безумоўна, будзе настолькі ж прыхільна ставіцца да таго погляду, што маральнасць вынікае з прыслухоўвання да пер-

шага ж, заўсёды нібыта дабрадзейнага імпульсу. Значную колькасць прыхільнікаў здабыў філасофіі Русо тэзіс, паводле якога адказнасць за ўсё сацыяльнае зло пераносіцца з чалавека на ягонае асяроддзе. Палітычная думка гэтага філасофа хутчэй лесціць чалавеку, чым адлюстроўвае рэальнае становішча рэчаў. На жаль, сваім уплывам як тэарэтыка дэмакратыі ён часткова абавязаны таму, што абмінае некаторыя непрыемныя ісціны, якія істотна маглі б паменшыць аптымізм пры аналізе народнага кіравання. Русо лічыць, што дасягненне поўнага вяршэнства дабрадзейнасці не залежыць ад складанага працэсу самарэфармавання пры адначасовым і працяглым засвойванні культурных нормаў, дзякуючы чаму ў грамадзян развіваецца пэўная палітычная адказнасць. Гэтая мэта, зноў жа на думку Русо, не вымагае выхавання такой адказнасці і яе замацавання ў аформленых ці няпісаных канстытуцыйных законах. Наадварот, дабрадзейнасць грамадства ў найлепшай ступені забяспечваецца *скасаваннем* любых перашкодаў на шляху спантаннага волевыяўлення народнай большасці. У завяршэнне можна зрабіць выснову, што такі погляд з'яўляецца, па сутнасці, утапічнай марай, якая падсілкоўваецца значнымі дозамі маральнай пагарды. Відавочна, што тэорыя, якая дакладна сумяшчала б дэмакратыю і этычнае жыццё, павінна быць заснаваная на больш рэалістычнай ацэнцы чалавечай прыроды і палітыкі.

Заўвагі

1 Jean-Jacques Rousseau. *The Reveries of a Solitary*. Пераклад John Gould Fletcher (New York: Lennox Hill, 1971), Bk. IV, 85; Bk. II, 46.

2 Цытуецца ў: P. M. Masson, *La Religion de J.-J. Rousseau* (3 Vols.; Paris: Lennox Hill, 1916), II, 228. Англійскі пераклад у: Irving Babbitt. *Rousseau and Romanticism* (Cleveland: World Publishing Co., Meridian Books, 1964), 233.

3 Jean-Jacques Rousseau. *The Social Contract*. Пераклад Maurice Cranston (Harmondsworth: Penguin Books, 1968), Bk. III, Chap. XI, 135.

4 *Cf*. Babbitt. Rousseau and Romanticism. У асаблівасці Chaps. 4-5.

5 Jean-Jacques Rousseau. *Emile*. Пераклад Barbara Foxley (London: Everyman's Library, 1969), Bk. I, 10.

ЧАСТКА ЧАЦВЁРТАЯ

Этыка канстытуцыйнай дэмакратыі

Раздзел IX

Канстытуцыйны лад і народнае вяршэнства

Дагэтуль мы перш за ўсё шляхам выключэння імкнуліся вызначыць, якім чынам народнае самакіраванне магчыма сумясціць з патрэбамі этычнага жыцця. Я спрабаваў даказаць, што ўплывовая тэорыя дэмакратыі Русо на самай справе не закранае маральнай катэгорыі чалавека. Распрацоўка Русо паняцця такой плебісцытнай формы кіравання, пры якой частка грамадства, якая ў дадзены момант складае большасць, вызначае грамадскую палітыку, зрабілася магчымым толькі дзякуючы яго адмаўленню ўзважанасці як адной з галоўных рысаў чалавечай прыроды і надзялення маральнасцю спантаннага волевыяўлення людзей. Калі мае довады на карысць таго, што чалавека да маралі набліжае не спантаннасць, слушныя, дык дэмакратычная тэорыя павінна шукаць абгрунтавання ў этычнай самадысцыпліне і такіх палітычных сродках, якія спрыялі б яе замацаванню і пад якой я маю на ўвазе пэўную форму канстытуцыйнага ладу.

Амерыканская Канстытуцыя

У агульных словах, канстытуцыйную дэмакратыю можна вызначыць як народнае кіраванне пры пэўных юрыдычных абмежаваннях, якія нельга змяніць ці скасаваць без падтрымкі прызнанай большасці на працягу доўгага часу. Каб пры аналізе гэтай канцэпцыі мы маглі больш блізка разгледзець праблемы дэмакратыі, скарыстаемся ў якасці

прыкладу амерыканскаю канстытуцыяй. Звяртаючыся да амерыканскай канстытуцыі, я не імкнуся сцвярджаць, што менавіта яе пэўныя палажэнні з'яўляюцца ўзорам такога тыпу дэмакратыі. Справа толькі ў тым, што яна добра ілюструе агульны прынцып.

Адной з асноўных адзнак дэмакратыі лічыцца права ўсіх дарослых (з некаторымі магчымымі выключэннямі) уплываць на палітыку ўрада праз галасаванне і быць абраным на грамадскую пасаду. Аўтары Канстытуцыі Злучаных Штатаў Амерыкі не надавалі «ўсеагульнаму выбарчаму праву» сучасны сэнс. Права вызначаць выбарчыя цэнзы яны пакінулі на меркаванне асобных штатаў, сыходзячы з таго, што ўдзел народа ў працэдурах абрання будзе параўнальна значным, якім ён ужо і быў у той час. Амерыканская канстытуцыйная сістэма, якая з самага пачатку лічылася больш дэмакратычнай, чым формы кіравання вядучых еўрапейскіх дзяржаў, у хуткім часе пачала разглядацца замежнымі назіральнікамі (напрыклад, Алексісам дэ Таквілем) як увасабленне народнага кіравання, пашырэннем выбарчага права толькі замацавала сваю дэмакратычную рэпутацыю. Хоць такое развіццё ў арыгінальным дакуменце не прадпісвалася, але ёсць усе падставы разглядаць тую сістэму кіравання, якую ён прызначаны быў рэгуляваць, дэмакратычнай у дачыненні да працэдур народнага волевыяўлення.

Ці вынікае з гэтага, што мы павінны пагадзіцца з апісаннем амерыканскай формы кіравання, якое ў свой час даў Аўраам Лінкальн, назваўшы яго ўрадам народа для народа і абранага народам? Цікава, што з пункту погляду значнай часткі сучасных тэарэтыкаў дэмакратыі гэтая быццам дэмакратычная форма кіравання не прызначана для таго, каб зацвердзіць уплыў большасці насельніцтва. Айцызаснавальнікі імкнуліся, дарэчы, стварыць не «дэмакратыю» — яны казалі, што Канстытуцыя ўсталёўвае «рэспубліку». Можна сказаць, што праз сістэму абмежаванняў і ўраўнаважанняў Канстытуцыя стрымлівае волю большасці, якая склалася на дадзены момант. Сапраўды, народ як

недыферэнцыраваная маса нават не згадваецца ў канстытуцыі. Механізм, па якім звычайная колькасная большасць магла б рэалізаваць сваю волю, адсутнічае. «Народ» па канстытуцыі складаецца з пэўнай колькасці разрозненых выбаршчыкаў, меркаванні якіх перакрываюць адно адно. Нават і Прэзідэнт абіраецца не згодна з жаданнем большасці нацыі: яго абірае Калегія выбаршчыкаў — орган, які ствараецца большасцю галасоў у розных штатах згодна з формулай, якая ў далейшым парушае логіку фарміравання нацыянальнай большасці тым, што штучна завышае колькаснае прадстаўніцтва больш дробных штатаў. Сенат і Палата прадстаўнікоў фарміруюцца большасцю ў іншых электаратах (Сенат, напрыклад, па традыцыі — заканадаўчай уладай штатаў). Калі лічыць, што недыферэнцыраваная народная маса ці яе большасць увогуле можа мець адзіную палітычную волю, то месца такому волевыяўленню ў амерыканскай сістэме кіравання няма. Выбарчыя працэсы амерыканскай дэмакратыі далёкія ад таго, што можна разглядаць як ідэал плебісцытнай дэмакратыі, ад усенароднага рэферэндуму па грамадскай палітыцы.

Тым жа антыплебісцытным ухілам характарызуецца і працэс фарміравання палітыкі федэральным урадам. Канстытуцыя прадпісвае падзел улады паміж выканаўчай, заканадаўчай і судовай галінамі. Каб законапраект быў прыняты, ён павінен быць зацверджаны не толькі ў абедзвюх палатах Кангрэса, якія складаюцца з прадстаўнікоў розных электаратаў у іх адпаведных штатах, але і падпісаны Прэзідэнтам. Кіраўнік выканаўчай улады, у сваю чаргу, павінен атрымліваць ад Сената адабрэнне некаторых сваіх важных крокаў, як, напрыклад, прызначэнне на высокія выканаўчыя пасады. У сваіх правамоцтвах «судовага аналізу» ці праверкі адпаведнасці дзеянняў Канстытуцыі ЗША Вярхоўны Суд ёсць кантралюючы і абмежавальны орган для абедзвюх папярэдніх галін улады. Суддзі Вярхоўнага Суда прызначаюцца Прэзідэнтам з адабрэння Сената і могуць быць зняты са сваёй пасады толькі пры надзвычайных

абставінах і ў выніку прагаласаванага Палатай прадстаўнікоў імпічмэнту, які з'яўляецца надзвычайным правамоцтвам Кангрэса і можа быць выкарыстаны таксама і супраць Прэзідэнта. Яшчэ адной важнай рысай складанай сістэмы абмежаванняў і ўраўнаважанняў, якую я малюю вельмі няпоўна і не ўваходзячы ў дэталі, з'яўляецца падзел улады паміж федэральным урадам і ўрадамі штатаў, роля якіх дакладна акрэслена Канстытуцыяй. Унясенне змен у Канстытуцыю можа адбывацца двума шляхамі; той, што ўжо выкарыстоўваўся ў гісторыі ЗША, патрабуе згоды паміж пераважнай большасцю штатаў і Кангрэсам.

Уплыў часткі народа, якая ў дадзены момант складае хай нават і вельмі значную часовую большасць, жорстка абмяжоўваецца тым, што яна ніколі не зможа цалкам кантраляваць усе галіны ўлады. Нават калі ўявіць, што ў які-небудзь год прэзідэнцкіх выбараў народны настрой будзе мець настолькі выразную і аднадушную скіраванасць, што яго вынікам стане не толькі абранне прыхільнага такіх настрояў Прэзідэнта, але і гэткай самай прыхільнай большасці ў Палаце прадстаўнікоў і абранай у гэты год трэці месцаў у Сенаце, то і такога спрыяльнага раскладу будзе недастаткова, каб імкненне большасці было б адразу ажыццёўлена. Сенатары, якія складаюць дзве трэці раней абранага складу Сената, неабавязкова будуць пагаджацца з тым настроем, што ахапіў жыхароў краіны. Іх незалежнасць гарантаваная Канстытуцыяй, як і незалежнасць кожнага народнага абранніка на федэральным узроўні — сенатара, члена Палаты прадстаўнікоў ці Прэзідэнта. Пры адсутнасці згоды з боку большасці ў Сенаце ці нават вельмі моцных дзвюх трэцях яго складу спроба ажыццявіць спантаннае народнае волевыяўленне асуджаная на правал. Нават калі неабходная колькасць галасоў будзе ў Сенаце сабраная, застаецца Канстытуцыя, якая ўтрымлівае апісанне механізму ажыццяўлення ўрадавай палітыкі і адначасова абмяжоўвае яе.

Ідэя прадстаўніцтва, якая звязваецца з амерыканскай

формай кіравання, заслугоўвае асаблівай увагі. Згодна з «Публіем» з «Федэралісцкіх нататак», прызначэнне прадстаўнічых інстытутаў, якія прадугледжвала Канстытуцыя, было не толькі ў тым, каб адлюстроўваць грамадскае меркаванне. Яны павінны былі спрыяць «наданню высакароднасці» народнай волі. У дзесятым нумары «Федэралісцкіх нататак», аўтарам якога з'яўляецца Мэдысан, дэлегаванне паўнамоцтваў прадстаўнічым інстытутам прызначана «авысакародзіць і пашырыць грамадскія погляды шляхам прапушчэння іх праз орган, абраны з грамадзян, чый розум лепш бачыць сапраўдныя інтарэсы краіны і чый патрыятызм і любоў да справядлівасці лепш забяспечваюць яе абароненасць ад ахвяравання на карысць часовых ці прыватных інтарэсаў»[1].

Трэба адзначыць, што праз наданне большасці народных абраннікаў даволі значных тэрмінаў знаходжання на сваіх пасадах (шэсць год для сенатараў і чатыры гады для прэзідэнтаў) Канстытуцыя ў значнай ступені вызваляе іх ад ціску з боку грамадства. Чалавек застаецца на сваёй пасадзе незалежна ад таго, заўсёды ці не яго меркаванне супадае з грамадскім. Народныя абраннікі маюць магчымасць кіравацца ўласным розумам, нават калі іх погляды супярэчаць жаданням грамадскасці. Іх падтрымлівае надзея, што да той пары, калі выбаршчыкі будуць на выбарчых участках ацэньваць іх працу, мэтазгоднасць іх пазіцыі будзе даказана або іх прынцыповасць забяспечыць ім павагу з боку былых апанентаў. Аналагічнай свабодай у адыходзе ці нават адкрытым выкліку грамадскаму меркаванню карыстаюцца члены Палаты прадстаўнікоў, чыё імкненне да незалежнасці ў дзеяннях можа, аднак, быць не настолькі моцным, бо адносна кароткі тэрмін знаходжання на пасадзе прапануе меншую абароненасць ад незадавальнення з боку грамадскасці і ацэнак электарату. У цэлым характар і роля прадстаўнічых інстытутаў ЗША робяць выбары хутчэй не рэферэндумам па канкрэтнай палітыцы, а магчымасцю абраць асоб, якія, як лічыць грамадства, маюць дастатковую

кваліфікацыю для прыняцця самастойных рашэнняў ад імя сваёй выбарчай акругі.

У выпадку Вярхоўнага Суда кантроль з боку грамадскасці мінімальны. Уплыў выбаршчыкаў на склад Суда абмяжоўваецца апасродкаваным абраннем Прэзідэнта і прамым — з 1913 года — абраннем Сената, якія ўжо сумесна прызначаюць суддзяў. Абраны ў склад Суда суддзя можа быць адкліканы з пасады толькі пры экстрэмальных акалічнасцях. Відавочна, што ён мае значную незалежнасць ад грамадскай думкі, калі сам такой незалежнасці хоча.

Можна сказаць, што пры амерыканскай форме кіравання вярхоўная палітычная ўлада знаходзіцца ў руках народа. Але народ пазбаўлены ці пазбаўляе сябе права рабіць тое, чаго яму зараз хочацца. У дачыненні да большасці, якая склалася на пэўны момант, заўсёды дзейнічаюць абмежаванні і механізмы збалансавання інтарэсаў. Толькі тая большасць, якая з'яўляецца ці робіцца пераважнай і пастаяннай, можа цалкам здзейсніць сваю волю, у тым ліку — скасаваць канстытуцыйныя перашкоды на шляху поўнага ажыццяўлення сваіх імкненняў. У выніку такіх юрыдычных абмежаванняў на большасці, што склалася ў пэўны момант, ляжыць абавязак даказваць сваю пазіцыю. Каб атрымаць вырашальную перавагу, яна павінна зрабіцца больш чым проста часовым аб'яднаннем прыхільнікаў адной ідэі. На працягу даволі доўгага часу яна павінна даказваць, што яе волевыяўленне вартае шырокай падтрымкі. Уілмар Кэндал казаў наступнае: «У амерыканскай палітычнай сістэме ніколі не існавала і не існуе аўтаматычнага прызнання меншасцю ўлады большасці. ...Ва ўмовах амерыканскай палітычнай сістэмы *большасць чакае таго часу, калі зможа дзейнічаць аднадушна*»[2].

Ідэя народнага вяршэнства

Але ці не з'яўляецца гэта кплівай пародыяй дэмакратычных ідэалаў? Ці не павінна сапраўдная дэмакратыя заўсёды спрыяць максімальна магчымаму народнаму кант-

ролю над грамадскай палітыкай? Ці не схаваны за ўсенародным выбарчым правам у выглядзе амерыканскай формы кіравання аўтарытарны характар сістэмы ўвогуле? Такі дасканалы механізм абмежавання волі большасці, безумоўна, несумяшчальны з ідэяй вяршэнства народа. Гэта супярэчнасць набліжае нас да стрыжня фундаментальнага пытання, на якое павінна даць адказ дэмакратычная тэорыя. Калі сыходзіць з таго, што вяршэнства народа — аснова дэмакратыі, то што трэба пад ёй разумець?

Здавалася б, што калі мы надзяляем людзей правам самакіравання, мы маем на ўвазе адну з наступных двух рэчаў: поўную свабоду народа дзейнічаць у любы дадзены момант згодна са сваім імкненнем ці магчымасць дзейнічаць выключна ў рамках дапушчальнага. Сцвярджаць, быццам толькі першы шлях спалучаецца з ідэяй народнага вяршэнства, значыць упасці ў супярэчнасць з самім сабой ці далучыцца да ўтапістаў. Калі гэтая ідэя сапраўды мае на ўвазе поўную свабоду народа дзейнічаць на ўласны одум, то яна не выключае скасавання дэмакратыі і ўстанаўлення дыктатуры, што азначае марнасць самой дэмакратыі. Гэтую ідэю не выратоўвае і сцвярджэнне таго, што нават ва ўмовах сваёй свабоды народ павінен разам з тым захоўваць дэмакратычную форму кіравання — гэта будзе ўсё роўна, што перайсці да процілеглага пункту погляду, а менавіта, што вяршэнства народа заўсёды мае на ўвазе абмежаванне яго свабоды. У гэтым выпадку адзіным шляхам адстойвання ідэі поўнай свабоды застанецца русаісцкі падыход, які ўтрымлівае спробу даказаць, што ў пэўных абставінах людзям падабаецца дзейнічаць такім чынам, каб увекавечваўся грамадскі кантроль. Але як мы ўжо бачылі, нават Русо не надта перакананы ў сваім сцвярджэнні перавагі агульнай волі над тыранічнай воляй усіх у ідэальнай дзяржаве. Калі мы імкнемся ўнікнуць відавочна нерэалістычнага погляду на абавязковую наяўнасць у людзей моцных пачуццяў схільнасці да дэмакратыі, нам застаецца толькі тая ісціна, што абмежаванні народнага волевыяўлення не толькі сумяш-

чальныя з канцэпцыяй вяршэнства народа, але і маюцца ёю на ўвазе. Тое, да чаго мы можам ставіцца як да галоўнага прынцыпу канстытуцыйнага ладу, будзе, такім чынам, здавацца неад'емным ад самой канцэпцыі. Узнікае пытанне, кім павінен вызначацца памер абмежаванняў і кім яны павінны ўжывацца. Ва ўмовах дэмакратыі адказ, хутчэй за ўсё, павінен быць наступным: народам ці яго прадстаўнікамі.

Гэта гучыць парадаксальна, але канцэпцыя народнага кіравання (рэальнае паняцце, а не ўтапічная мара) мае на ўвазе кіраванне, якое ажыццяўляе народ у рамках самастойна прынятых абмежаванняў. Змест апошняга сцвярджэння трэба праанalізаваць вельмі ўважліва. З тае прычыны, што нашай мэтай з'яўляецца аналіз сумяшчальнасці дэмакратыі з патрэбамі этычнага жыцця, нас павінна ў першую чаргу цікавіць яе этычнае вымярэнне.

Ідэалам Русо з'яўляецца народ з адзінай палітычнаю воляй. І ён прытрымліваецца яго, паколькі сыходзіць з адзінства чалавечай прыроды. Але калі мы адмовімся ад гэтага погляду і будзем засноўваць свае разважанні на назіранні сучаснага грамадства, дык мы вымушаны будзем прызнаць існаванне пастаяннага канфлікту воляў па самых розных дробных і буйных пытаннях. У пэўных сферах паміж грамадзянамі часам забяспечваецца і падтрымліваецца згода, але паколькі верагоднасць аднадушнасці ў грамадстве малая, гэта тлумачыць частае выкарыстанне ў тэорыі дэмакратыі такіх паняццяў, як большасць і меншасць. Розныя палітычныя волі існуюць у народзе не толькі ў нейкі дадзены момант, але і на працягу часу. Грамадская думка ёсць зменлівае спалучэнне поглядаў і настрояў, асноўны акцэнт у якіх і інтэнсіўнасць таксама пастаянна мяняюцца. Супрацьстаянне раз за разам набывае новыя матывы. Большасць страчвае сваю шматлікасць, меншасць ператвараецца ў большасць. Да чаго павінна быць прывязана ідэя вяршэнства народа ва ўсёй гэтай разнастайнасці грамадскай думкі? Мы ўжо бачылі, што ніводнае волевыяўленне не мае

на такое выключнага права. Адказ на гэтае пытанне можа ўтрымлівацца ў этычнай філасофіі, якая і прапаноўваецца мною.

Я казаў, што чалавек існуе на скрыжаванні двух сусветаў. Яго жыццё характарызуецца супрацьстаяннем паміж пастаяннай і заўсёды зменлівай плыняю імпульсаў і пачуццём вышэйшае мэты. Гэтая вышэйшая воля, як толькі чалавек дае ёй ход, дысцыплінуе і ўпарадкоўвае яго жаданні ў дадзены момант з улікам вечных нормаў маральнай дабрадзейнасці. Яна прыўносіць у яго жыццё адчуванне адзінства і гармоніі, пэўнае ўдасканаленне недасканалай натуры. Апроч як у тым сэнсе, што этычнае сумленне будзе адчувацца рознымі людзьмі ў розных абставінах, да яго нельга ставіцца як да ўласнага дапаможніка па пытаннях таго, што добра, а што — не. Яно сцвярджае наяўнасць агульнай для ўсіх людзей мэты, утрымліваючы ў сабе шматлікія чалавечыя ўчынкі. Дзеля азначэння такой самаапраўдальнай мэты я карыстаўся такімі словамі, як «гармонія», «шчасце» і «супольнасць», якія апісваюць розныя аспекты адной рэальнасці. Канчатковую мэту палітыкі можна акрэсліць як забеспячэнне супольнага існавання. Пад супольнасцю я маю на ўвазе асаблівы тып аб'яднання, такую форму цывілізаванага суіснавання, калі інтэлектуальнае, эстэтычнае і эканамічнае жыццё грамадства вызначаецца пэўным маральным прызначэннем, якое аб'ядноўвае ўсіх. З пункту погляду рэлігіі, мэтай гэтага лёсу з'яўляецца далучэнне да Усявышняга. Частковае ажыццяўленне гэтай мэты, якое магчыма з дапамогай палітыкі і якое менавіта нас і цікавіць, Арыстоцель вызначае як «дабрадзейнае жыццё».

Абавязак дзейнічаць маральна захоўваецца незалежна ад таго, маюць гэтыя дзеянні прыватны, «грамадскі» ці «палітычны» характар, як, напрыклад, галасаванне на выбарах. Тэрмін *«народ»*, які выкарыстоўваецца ў дэмакратычнай тэорыі, не азначае нейкай таямнічай, незалежнай існасці над галовамі членаў грамадства — гэта зборная назва тых самых членаў, якія ўдзельнічаюць у палітычным

працэсе. Этычнае сумленне вымагае імкнення ўсіх людзей да адзінае мэты і як мага больш шырокага ўсведамлення яе ў грамадстве. Як кожны чалавек мае высокае «я», так мае яго і ўвесь народ, што складаецца з асобных грамадзян. Высокае «я» народа — гэта этычнае сумленне ў дачыненні да «грамадскіх» ці «палітычных» спраў. У якасці агульнага «я» грамадзян, якія арганізаваліся дзеля сумеснага вядзення спраў, этычнае сумленне мае на мэце палітычны парадак, які спрыяе духоўнаму ўзвышэнню грамадства, а не аднабаковыя перавагі той ці іншай асобы або грамадскай групоўкі. Гэтай высокай волі, існаванне якой не патрабуе асаблівых доказаў, супрацьстаіць бясконцая колькасць уласных інтарэсаў, якія адымаюцца ад маральнай мэты і могуць быць вызначаны як нізкая воля чалавека.

Такім чынам, можна сказаць, што чалавек мае два «я», адно з якіх заўсёды імкнецца да супольнасці ў любых абставінах, а другое мае змест, які пастаянна мяняецца і імкнецца падпарадкаваць палітычны лад групавым інтарэсам. Але тут паўстае наступнае пытанне адносна ідэі самакіравання: якому «я» належыць права кіравання? Толькі *высокае* «я» чалавека — імкненне да супольнасці ў кожнага грамадзяніна, узятага паасобку, калі першае азначэнне гучыць занадта метафізічна — будзе адзіным абгрунтаваным адказам з пункту погляду маралі. Паколькі падчас аналізу філасофіі Русо і ў іншых месцах я выказаўся рашуча супраць ідэі атаясамлівання маральнасці і палітыкі, я далёкі ад сцвярджэння, што ўстанаўленне дэмакратыі вартае толькі тады, калі можна чакаць ад людзей прыняцця ўсіх рашэнняў на аснове этычнага сумлення. Я сцвярджаю наступнае: канцэпцыя дэмакратыі мае этычнае абгрунтаванне толькі ў тым разе, калі механізм народнага самакіравання, які яна стварае, *спрыяе* выкарыстанню этычнага сумлення ў адносінах да палітычных пытанняў. Якія б іншыя самастойна прынятыя абмежаванні ні мела на ўвазе ідэя народнага вяршэнства, народ павінен устанавіць поўную маральную дысцыпліну і падпарадкоўвацца ёй. Іншымі словамі, народ-

нае вяршэнства павінна вызначацца адносна этычных нормаў супольнасці.

Можа ўзнікнуць уражанне, што ідэя падпарадкавання народа больш высокай інстанцыі ў выглядзе этычнай мэты носіць недэмакратычны характар. Калі б большасць была пазбаўлена магчымасці раптоўна змяніць дэмакратычныя правілы гульні, то ці не супярэчыць гэта ідэя на справе ўсёй тэорыі народнага самакіравання і свабоды? Гэтае сцвярджэнне будзе мець рацыю толькі ў тым выпадку, калі лічыць, што чалавек, які імкнецца вызначаць свае паводзіны этычным сумленнем, страчвае сваю свабоду і больш не з'яўляецца гаспадаром самому сабе. Але гэтая дысцыпліна прымаецца добраахвотна і з'яўляецца імкненнем да дабрадзейнасці. Падпарадкавальную ролю этычнага сумлення чалавек успрымае як нешта неабходнае для ажыццяўлення ўласнага прызначэння, а не як чужы, знешні ўплыў на яго жыццё. Назваць такое падпарадкаванне скасаваннем свабоды — значыць трансфармаваць ідэю свабоды ў формулу няшчасця.

Дакладнае ўсведамленне таго, што ёсць свабода, магчыма толькі ў спалучэнні з маральнай каштоўнасцю абраных мэтаў. У найбольш глыбокім філасофскім сэнсе чалавек сапраўды свабодны толькі тады, калі яго ўчынкі ўзбагачаюць жыццё і спрыяюць ажыццяўленню яго мэты. Супольнасць ёсць вышэйшая каштоўнасць, а шчасце — удзел у дабрадзейным жыцці разам з як мага большай колькасцю іншых людзей. Такім чынам, свабода ёсць здольнасць дзейнічаць згодна з разуменнем таго, што спрыяе духоўнаму дабрабыту ўсіх, да каго тое ці іншае дзеянне мае дачыненне. У дакладным сэнсе, народ можна лічыць свабодным у самакіраванні толькі тады, калі ён сапраўды імкнецца рэалізаваць умовы супольнага жыцця.

Сваю назву апраўдваюць дэмакратычныя «свабоды» — свабода слова, аб'яднанняў і г.д., бо ва ўмовах недасканаласці поглядаў, бесперапынных змен і разнастайнасці яны даюць усведамленне неабходнасці пастаяннага аналізу і пе-

рагляду сродкаў і неабходнасці ў абароне ўнікальнага прызначэння кожнага індывідуума, якое вызначаецца асабістымі талентамі і ўмовамі жыцця. Палітычныя свабоды самі ў сабе не з'яўляюцца канчатковымі мэтамі. Калі карыстанне імі не вынікае з клопату аб тым, што ёсць добра для ўсяго грамадства, яно ператвараецца ў магчымасць самаўзвялічвання і злоўжывання свабодай, у сродак патурання палітычна і маральна дэструктыўным сілам у грамадстве. Большасці ў грамадстве, якім спрыяе такі тып «свабоды», з'яўляюцца на справе групамі змоўшчыкаў. Яны імкнуцца пашырыць свой склад і ўплыў за кошт сапернікаў. Вызначэнне народнага вяршэнства ў сувязі з такім тыпам народнай волі будзе азначаць заснаванне канцэпцыі дэмакратыі на тым, што з'яўляецца непазбежнай пагрозай існаванню гэтай і іншых форм кіравання.

Заўвагі

1 Hamilton, Madison and Jay. *The Federalist Papers*. Ed. Clinton Rossiter (New York: Mentor Books, 1961), No. 10, p. 82.

2 Willmore Kendall. *Contra Mundum*. Ed. Nellie D. Kendall (New Rochelle, N.Y.: Arlington House, 1971), 277-278 (выдзелена ў арыгінале).

Раздзел X

Дух канстытуцыйнага ладу

Паколькі дэмакратыя адпавядае патрэбам этычнага жыцця, яна тым самым імкнецца надаць народнай волі пэўную якасць. Тут мы набліжаемся да аналізу ролі канстытуцыі. Яе магчыма разглядаць па аналогіі з правіламі ці прынцыпамі, якімі індывідуум кіруецца ва «ўласных» паводзінах. Усведамляючы ўласную маральную і іншую недасканаласць, чалавек прызнае вяршэнства не за спантаннымі імпульсамі, а за такімі нормамі паводзін, якія ён вырашыў змяніць ці скасаваць не ў выніку раптоўнага капрызу альбо сваёй гарачнасці, а толькі пасля ўважлівага і цвярозага аналізу. Канстытуцыя адыгрывае аналагічную ролю ва ўмовах грамадства. Яна ўвасабляе нормы палітычных паводзін, змена якіх павінна быць справаю не імгнення, а складанага працэсу, які гарантаваў бы прыняцце рашэння толькі пасля таго, як улягуцца эмоцыі і пачне панаваць разважлівасць. Безумоўна, толькі людзі высокай маральнай культуры будуць гатовыя падпарадкаваць свае палітычныя імкненні канстытуцыйным абмежаванням дзеля набліжэння мэты супольнасці. Там, дзе маральнай культуры не хапае, абмежаванні будуць прызнавацца грамадзянамі толькі ў той ступені, у якой яны будуць спрыяць замацаванню ўласнай перавагі ў грамадстве. Нават канстытуцыйна зацверджаная магчымасць паўторнага разгляду спрэчнага пытання з'явіцца для іх сродкам прасоўвання сваіх яўна карыслівых інтарэсаў. Але паміж канстытуцыйным ладам, натхнёным ма-

ральнымі матывамі, і канстытуцыйным ладам, якім рухае выключна вытанчаны эгаізм, існуе пэўнае падабенства. Абодва яны абмяжоўваюць распаўсюджванне ўплыву нізкага волевыяўлення індывідуумаў і груповак. Раней я казаў, што здольнасць чалавека распазнаваць, што адпавядае яго разумнай карысці, а што — не, залежыць, у рэшце рэшт, ад наяўнасці ў яго хоць бы туманнага ўяўлення аб тым, што хаваецца за яго разлікам на асабістую перавагу[1].

Але каб больш пераканальна даказаць маральную неабходнасць канстытуцыйнага ладу, мы павінны больш дакладна вызначыць яго сувязь з этычным сумленнем. У цэлым можна сказаць, што канстытуцыя ёсць афармленае прызнанне неабходнасці абмяжоўваць імкненне індывідуумаў і груповак да навязвання іншым сваіх палітычных спадзяванняў. Канстытуцыя ёсць спроба пазбавіць палітыку яўнай адвольнасці. Канкрэтна акрэсленыя паўнамоцтвы і розныя працэдурныя нормы, заснаваныя на традыцыі ці афармленыя пісьмова, стрымліваюць імкненне дзейнічаць без аглядкі на астатняе грамадства. Неабходнасць паважаць асноўны закон надае фармуляванню і ажыццяўленню грамадскай палітыкі пэўную бесстароннасць і спрыяе адасабленню ўрада ад розных супярэчлівых інтарэсаў. Вяршэнства ў грамадстве належыць закону, а не той ці іншай партыкулярысцкай волі. Абаронены палітычны парадак перашкаджае моцным падпарадкаваць сваёй волі слабых, у якіх заўсёды застаецца сродак супрацьстаяння сіле. Ідэальнай альтэрнатывай адвольнасці ў палітыцы будзе супадзенне палітычнага ўплыву асобных грамадзян і груп і іх уклад у ажыццяўленне ідэі супольнасці, чаго ніякая канстытуцыя гарантаваць не можа. Канстытуцыя ёсць толькі спроба абмежаваць уплыў своекарыслівых інтарэсаў праз іх упарадкаванне, а не знішчэнне, што немагчыма. Ва ўмовах дэмакратыі гэта значыць, што большасць, якая існуе ў дадзены момант, не мае права дыктаваць сваю лінію. Наданне ёй поўнай свабоды будзе азначаць ігнараванне панцця карыснага для ўсяго грамадства, а гэтая тэндэнцыя ў той

ці іншай ступені і так прадстаўлена ў большасці палітычных волевыяўленняў.

Без падтрымкі з боку грамадзян канстытуцыя не можа быць эфектыўнай стрымліваючай сілай. Чэрпаць падтрымку трэба і з немаральных крыніц з той прычыны, што маральныя здольнасці людзей вельмі недасканалыя. Праілюстраваць такі пункт погляду мы можам на прыкладзе аднаго з найбольш арыгінальных амерыканскіх мысліцеляў Джона К. Кэлхуна. Яго погляд на канстытуцыйнае ўпарадкаванне цікавіць нас з тае прычыны, што Кэлхун прызнаваў існаванне ўсеагульнага дабра ў самым высокім сэнсе, але за рухаючую сілу палітыкі лічыў своекарыслівасць. Такая сітуацыя, на яго погляд, не можа быць карэнным чынам зменена, і таму своекарыслівасць павінна быць неяк накіравана на абслугоўванне ўсеагульнага дабра (аб такой неабходнасці я ўжо казаў)[2]. Я хацеў бы адразу зрабіць зразумелым тое, што няварта шукаць сувязі паміж аргументацыяй Кэлхуна, якую мы зараз разгледзім, і ягонымі даволі нязграбнымі, на мой густ, распрацоўкамі палітычнай і грамадскай арганізацыі Злучаных Штатаў.

Кэлхун пераканаы, што імкненне забяспечыць сабе пераважнае становішча ў грамадстве можа стрымлівацца шляхам канстытуцыйных абмежаванняў. Аднак эфектыўнасць такіх абмежаванняў можа забяспечвацца, на думку Кэлхуна, толькі ў тым выпадку, калі пэўныя палажэнні канстытуцыі нададуць уладу асноўным інтарэсам, якія могуць дапамагчы ў рэалізацыі гэтых палажэнняў, і, такім чынам, далучацца да іх. У стрымліванні інтарэсаў пэўнай групоўкі можна разлічваць на інтарэсы іншых прызнаных канстытуцыяй груповак. «Менавіта адмоўныя паўнамоцтвы — права прадухіляць ці перашкаджаць дзеянням урада незалежна ад таго, як яго называюць (вета, папраўка, непрызнанне, абмежаванне ці баланс улады) — складаюць канстытуцыю... Без адмаўленчай сутнасці, якую ўвасабляюць гэтыя паўнамоцтвы, канстытуцыя не можа існаваць»[3].

Амерыканская канстытуцыя з яе дасканалай сістэмай

абмежаванняў і раўнавагі мае па меншай меры некаторае падабенства да той «стрымліваючай» у адносінах да ўрада сілы, на якую спасылаецца Кэлхун. Яе этычны змест выклікае вялікую цікавасць. Паводле Канстытуцыі, большасць, якая хоча ажыццявіць хоць бы некаторыя свае інтарэсы, павінна ўлічваць патрэбы і інтарэсы шматлікіх іншых груп. Наданне імкненню большасці статусу дзяржаўнай палітыкі немагчыма без набліжэння да аднадушнасці ў грамадстве. Групоўкам, якія сапернічаюць паміж сабой і ўваходзяць у склад большасці ці меншасці, з самага пачатку даводзіцца абавязкова ўлічваць існаванне палітычных апанентаў. Каб ажыццявіць сваю справу і пазбегнуць вета з боку сапернікаў, яны вымушаны фармуляваць яе такім чынам, каб яна была прымальнай для іншых.

Канстытуцыйна аформленыя ўмовы, якія прымушаюць улічваць планы іншых груповак, не абавязкова і, нават бадай, толькі ў выключным выпадку могуць прыводзіць да фарміравання цалкам маральнага падыходу, калі імкненне да ўласнай перавагі падпарадкоўваецца патрэбам усеагульнага дабра. Але іх наяўнасць абмяжоўвае працэс ажыццяўлення выключна ўласных планаў і, такім чынам, забяспечвае пэўную маральную падтрымку імкненняў народа і яго прадстаўнікоў. Важна адзначыць, што самаабмежаванне, якое прапануе разумная своекарыслівасць, само па сабе не мае маральнай каштоўнасці, але, як гэта парадаксальна ні гучыць, яно ў значнай ступені садзейнічае тым, хто імкнецца перавесці палітыку ў больш высокае вымярэнне. Такія грамадзяне могуць так ці іначай выкарыстоўваць абмежаванні, якія з эгаістычных матываў накладаюць на сябе іншыя, дзеля дасягнення маральных мэт. Урэшце такія самаабмежаванні могуць нават трансфармавацца ў этычнае сумленне. Значэнне такой магчымасці наўрад ці можна пераацаніць, бо палітыка рэдка ці ўвогуле ніколі не з'яўляецца сферай высокамаральных паводзін. Прызнанне за эгаізмам ролі асноватворнага прынцыпу палітыкі, што можна назваць хобсаўскай інтэлектуальнай традыцыяй, будзе

перабольшваннем. Аднак не меншай памылкай будзе і такі погляд на палітыку, які заснаваны на нерэалістычных ці нават наіўных спадзяваннях адносна выціскання своекарыслівасці маральнасцю.

Гэты погляд стасуецца з аргументацыяй Кэлхуна на карысць кіравання «ўзгодненай большасці». Я прыводу тут яго апісанне адрознення гэтай формы кіравання ад звычайнай мажарытарнай, ці, па словах Кэлхуна, кіравання «колькаснай большасці».

Калі кіруе колькасная большасць, прыхільнасцяў і антыпатый партый дастаткова для таго, каб уласныя імкненні і інтарэсы паставіць вышэй за інтарэсы бяспекі і росквіт грамадства. Партыі ў гэтых умовах пазбаўляюцца неабходнасці прыслухоўвацца да праўды, справядлівасці, шчырасці і любога маральнага абавязку... Ва ўмовах жа кіравання ўзгодненай большасці тое, што перашкаджае такім канфліктам, як сродку здабыцця ўлады, і акрэслівае як галоўны інтарэс кожнай часткі грамадства асэнсаванне і ўзгадненне інтарэсаў усіх іншых, будзе рабіць моцны ачышчальны і ўзвышальны ўплыў на ўрад і народ як у маралі, так і ў палітыцы[4].

У гэтай аргументацыі нас цікавіць перш за ўсё не мэтазгоднасць прапанаванай Кэлхунам арганізацыі грамадства, а сам прынцып: ва ўмовах кіравання ўзгодненай большасці адзін своекарыслівы інтарэс абмяжоўваецца іншым так, што ён мімаволі становіцца патэнцыяльнай падтрымкай маральных намераў. Аднак тое, наколькі канстытуцыя будзе спрыяць здзяйсненню такіх намераў, будзе цалкам залежаць ад таго, наколькі вечны канфлікт інтарэсаў розных удзельнікаў палітычнага працэсу будзе падпарадкаваны матывам супольнасці. Каб наблізіцца вышэйшую мэту, канстытуцыя павінна падтрымлівацца істотнай маральнай культурай.

Такім чынам, канстытуцыя ёсць спроба ачысціць палітыку ад эгаізму, які знішчае ўсё на сваім шляху. Калі ж стрыжнем канстытуцыі з'яўляецца маральны матыў, то

мэта яе ідзе яшчэ далей, да *замены* этычнай свядомасці на разумную своекарыслівасць у якасці кіруючага прынцыпу палітыкі. У выніку такога развіцця канстытуцыя замацоўвае прынцып і працэдуру адмаўлення любой формы адвольнасці, а не толькі той, якая пагражае раўнавазе групавых інтарэсаў. Палажэнні канстытуцыі ўзвышаюць палітыку і скіроўваюць яе ў напрамку ажыццяўлення вышэйшага закону. Як пісаў Уолтэр Ліпман, «канстытуцыйныя абмежаванні і білі аб правах, урадавы апарат і незалежная судовая сістэма, працэс стварэння і аховы закона судамі, заканадаўчымі і выканаўчымі органамі — гэта толькі недасканалыя спробы чалавека выгнаць д'ябла адвольнасці з людскіх адносін»[5]. Нягледзячы на сваю недасканаласць і не надта вялікую паспяховасць, канстытуцыі спрыяюць ажыццяўленню вышэйшай мэты тым, што забяспечваюць цэнзуру «капрызаў і свавольства» згодна з *маральным* прызначэннем. Джон Хэлоўэл, развіваючы думку Платона, пісаў наступнае: «Абсалютнае супадзенне маральных і сацыяльных абмежаванняў магчымае толькі ў ідэальнай дзяржаве; паколькі ж рэальныя дзяржавы заўсёды далёкія ад ідэалу, то іх дзяржаўнасць вызначаецца ступенню іх набліжэння да гэтага ідэалу»[6].

Але калі ў якасці галоўнага прынцыпу канстытуцыйнага ладу прызнаецца адмоўнае стаўленне да такой палітычнай улады, якая ўжываецца выключна для ажыццяўлення партыкулярысцкіх мэтаў, то адразу напрошваецца паралель з галоўным прынцыпам маральнасці. Этычнае сумленне ёсць прысутнасць у чалавеку вышэйшай волі, што ставіць у цэнзурныя рамкі адвольнасць у рашэннях і ўчынках. Ці не *ідэнтычны*, сапраўды, прынцып канстытуцыяналізму этычнаму сумленню, калі змест яго — гэта не проста поўная непрадузятасць у выніку асэнсавання таго, якім чынам лепш здзяйсняць уласныя інтарэсы? Зразумела, што як бы цесна ні стаялі адна да адной своекарыслівасць і маральнасць у некаторых выпадках, этычная воля чалавека заўсёды паўстае супраць своекарыслівых матываў. Такім

чынам, беспадстаўна будзе сцвярджаць, быццам любы канстытуцыйны лад абавязкова годны з пункту гледжання маралі, аднак ва ўмовах канстытуцыйнага ладу палітыка, якая вызначае парадак вядзення спраў і вырашэння розных пытанняў у грамадстве, значным чынам адбіваецца на ажыццёўленых прынцыпах супольнага жыцця і, значыць, з'яўляецца прадметам увагі этычнага сумлення. Я прапаную ставіцца да канстытуцыяналізму ў адным з ягоных аспектаў як да ўжывання маральнай волі чалавека ў адносінах да арганізацыі палітычнай дзейнасці. Этычнае сумленне патрабуе ўстанаўлення канстытуцыйнага ладу, бо ён патрэбны дзеля дасягнення маральнай мэты. Паводле палітычнага зместу вышэйшай волі яе можна называць духам канстытуцыяналізму. Каб развіваць гэтае паняцце далей, мы павінны памятаць, што словы *ўрад* і *канстытуцыя* не з'яўляюцца назвамі нечага, што існуе асобна ад кожнага грамадзяніна. Тыя, хто прымае ўдзел у палітычнай дзейнасці згодна з канстытуцыяй, прызнаюць яе кіруючую ролю ў вызначэнні ўласных паводзін. Строга кажучы, практычнае здзяйсненне палажэнняў канстытуцыі супадае з палітычнай дзейнасцю індывідуумаў, якія гэтыя палажэнні падтрымліваюць і развіваюць канстытуцыйны дух ці імкнуцца яму адпавядаць.

Дзеля набліжэння дабрадзейнага жыцця нізкія імкненні чалавека павінны нейкім чынам быць дысцыплінаваныя. Па словах Эдмунда Бэрка, «супольнае жыццё вымагае не толькі падпарадкавання страсцей індывідуумаў, але і перашкодаў на шляху імкненняў грамадства, абмежаванняў яго волевыяўлення і кантролю яго эмоцый. Ажыццявіць усё гэта можа толькі *вонкавая сіла*, якая не падпарадкаваная той волі і тым страсцям, якія яна прызначана ўтаймоўваць»[7]. Гэтая абмежавальная маральная існасць ляжыць, па словах Бэрка, па-за індывідуумам і трансцэдэнтная ў дачыненні да яго. У пэўным сэнсе, яна сапраўды з'яўляецца не часткай нізкага «я» чалавека з яго неарганізаванымі імпульсамі, а дысцыплінуючым уплывам звонку. Але з другога боку, якога Бэрк увогуле тут не заўважае, гэтая існасць

ёсць і ў чалавеку і ўвасабляе яго ўласнае этычнае сумленне, сапраўднае людское прызначэнне, якое індывідуум дзеліць з іншымі людзьмі.

«Уласныя» звычкі чалавека, якія з'яўляюцца яго індывідуальнаю спробай перамагчы сваё імкненне паддацца некантраляваным мараллю імпульсам, цяжка адрозніць ад лініі паводзін дзеля аналагічнай мэты, якой чалавек прытрымліваецца ў «грамадскім» ці «палітычным» жыцці. Гэта два бакі адной і той самай спробы ажыццявіць маральную мэту. З прычыны сацыяльнага характару самой мэты і індывідуальнага характару яе дасягнення перадумовы можна лічыць адначасова «ўласнымі» і «грамадскімі». У «грамадскім» вымярэнні этычнае сумленне вымагае асаблівага тыпу супрацоўніцтва з іншымі — такога, пры якім максімальна змяншаецца ўплыў адвольнасці. Да любога палітычнага кантэксту этычнае сумленне ставіць наступнае пытанне, якое высвятляе ступень маральнага аналізу: «Ці з'яўляецца гэтае дзеянне добрым?». У палітычным сэнсе тое ж пытанне індывідуумам можа гучаць крыху па-іншаму: «Ці адпавядае гэты «грамадскі» ўчынак інтарэсам і прынцыпам супольнага жыцця?». Сфармуляванае такім чынам пытанне мае на ўвазе маральны абавязак у «грамадскіх» справах для кожнага грамадзяніна. Агульная звычка ставіць перад сабой такое пытанне і складае маральнае вымярэнне канстытуцыяналізму. Трэба звярнуць увагу на тое, што на справе гэтае пытанне азначае заклік да абавязковых для ўсіх структурных абмежаванняў. Вышэйшая воля, што ўвасоблена ў чалавеку, не можа працаваць у вакууме — яна вымагае канкрэтнай глебы палітычнай рэальнасці. З улікам своекарыслівых ці нядобрасумленных паводзін іншага кшталту палітычнае развіццё грамадства немагчымае без згоды аб прытрымліванні ў грамадстве пэўных агульных правілаў. Такім чынам, немагчыма зрабіць адрозненне паміж імкненнем падпарадкавацца гэтым абмежаванням дзеля здзяйснення свайго маральнага прызначэння і непасрэдна этычным сумленнем. Этычная воля трансцэдэнтная ў дачыненні

да ўсіх існуючых канстытуцый, але патрэба ў этычнай волі зафіксавана ў кожнай з іх. У дачыненні да грамадскіх спраў гэтая воля сапраўды можа быць вызначана як дух канстытуцыйнага ладу.

Ва ўмовах дэмакратыі народ накладвае на сябе канстытуцыйныя абмежаванні. Гэта не азначае, што кожнае палажэнне канстытуцыі будзе цалкам задавальняць кожнага грамадзяніна. Пры магчымым крытычным стаўленні да розных частак канстытуцыі дзяржавы грамадзянін можа, тым не менш, паважліва, *у духу канстытуцыяналізму* ставіцца да яе. Іншымі словамі, ён можа разумець, што працэс утаймавання палітычнай адвольнасці патрабуе ад яго прытрымлівання нават тых палажэнняў, якія яго не задавальняюць, на ўсім працягу іх дзеяння. Спроба змяніць недасканалыя, на ўласны погляд чалавека, палажэнні можа ажыццяўляцца толькі шляхам іх перагляду згодна з канстытуцыяй, а не праз адвольнае тлумачэнне ці іншым чынам, які парушаў бы змест гэтых палажэнняў. У той жа час індывідуум можа ўсведамляць і тое, што яго погляд на тое, якім чынам урад мусіць ажыццяўляць маральнае прызнанне, з'яўляецца памылковым, бо ў сваім адмаўленні адвольнасці этычнае сумленне таксама перасцерагае супраць дачаснай перакананасці ў маральнай годнасці канкрэтных палітычных прапаноў. Існуе істотнае адрозненне паміж падтрымкай асобных канстытуцыйных правілаў і самою згодай прытрымлівацца гэтых правілаў дзеля вышэйшай мэты, нават нягледзячы на пэўную іх недасканаласць.

Павагу да канкрэтных палажэнняў канстытуцыі можна лічыць заснаванай на пачуцці вышэйшага закона, які можна разумець і як неабходнасць захоўвання годнасці распрацаваных людзьмі законаў. Усведамляючы канстытуцыйны лад як «рэальную праяву і адлюстраванне ідэі закона прыроды», Хэлоўэл пісаў наступнае: «Канстытуцыйнае кіраванне ёсць спосаб самаабмежавання, якое ва ўмовах дэмакратыі народ накладвае на сябе, і незалежна ад наяўнасці інстытутаў судовай улады далейшае яго існаванне залежыць у

большай ступені ад асэнсавання ўсімі грамадзянамі неабходнасці абмежаванняў і іх гатоўнасці добраахвотна гэтым абмежаванням падпарадкоўвацца, чым ад упарадкавальнай дзейнасці ўладных устаноў»[8].

Канстытуцыю мы можам разглядаць як частку разнастайных культурных звычак, з дапамогай якіх людзі накіроўваюць свае паводзіны на пабудову такой дастойнай формы асацыяцыі, як супольнасць. Такія звычкі дапамагаюць стрымліваць заўсёды маючыя быць у грамадстве адцэнтрабежныя і разбуральныя тэндэнцыі. Гэта часовыя дырэктывы, у дачыненні да якіх трансцэдэнтны галоўны напрамак развіцця. Ставіцца да такіх звычаяў як да канчатковых і не падлягаючых перагляду ці ўдасканаленню — несумяшчальна з маральнай мэтай жыцця. Дух канстытуцыйнага ладу вымагае не толькі павагі да асноўнага закона, але і магчымасці мяняць гэты закон у адпаведнасці з больш эфектыўным спосабам набліжэння здзяйснення маральнага прызначэння чалавека. Над усімі канстытуцыямі стаіць вышэйшы закон. «Тым, хто задаецца пытаннем, у чым заключаецца гэты вышэйшы закон,— пісаў Уолтэр Ліпман, — можна адказаць, што ён уяўляе сабой пастаяннае імкненне людзей развіваць сваю цывілізаванасць і што значнасць і сутнасць гэтага закона раскрываюцца паступова і ніколі не могуць быць вычарпаныя»[9].

Я сцвярджаў, што сутнасць этычнага сумлення можна лепш растлумачыць як прынцып самацэнзуры ці самааналізу, чым як загад на здзяйсненне таго ці іншага учынку. Нягледзячы на наяўнасць пачуцця высокай мэты, маральныя паводзіны ніколі не здзяйсняюць яе цалкам, заўсёды пакідаючы адчуванне здрады гэтай справе. Звязаць ідэю этычнага сумлення як прынцыпу цэнзуры з нашым абмеркаваннем канстытуцыйнага ладу мы можам праз інтэрпрэтацыю наступнага кароткага меркавання Кэлхуна: «Менавіта *адмаўленчая* ўлада складае канстытуцыю, а *сцвярджальная* — урад. Адна з іх ёсць улада дзеяння, а другая — улада прадухілення ці стрымання дзеяння.

Спалучэнне абедзвюх стварае канстытуцыйнае кіраванне»[10].

На фоне ранейшага этычнага аналізу гэтае меркаванне можна разглядаць як агульную фармулёўку маральнага жыцця чалавека. «Адмаўленчая ўлада» будзе ў гэтым выпадку цэнзурнай, арганізуючай роляй этычнага сумлення, а «ўладу сцвярджальную» трэба разумець як канкрэтныя людскія намеры. «Адна з іх ёсць улада дзеяння», піша Кэлхун, выклікаючы ўспамін аб нашым паняцці імпульсу як сілы, якая рухае ўчынкамі чалавека. Другая ёсць «улада прадухілення ці стрымання дзеяння», працягвае ён, тым самым апісваючы ролю этычнага сумлення ў дачыненні да імпульсаў. «Спалучэнне абедзвюх стварае канстытуцыйнае кіраванне». Змест апошняга сказа можна разумець такім чынам, што сцвярджальная дзейнасць, абумоўленая ці абмежаваная этычным сумленнем, ёсць маральнасць. Аднак такое прачытанне меркавання Кэлхуна відавочна разыходзіцца з тым, што аўтар меў на ўвазе, бо спасылаецца ён, у першую чаргу, не на маральнае «адмаўленне» ўрада. З прычыны таго, што палітыка ёсць у значнай ступені імкненне да рэалізацыі інтарэсаў партый і груповак, патрабаванні этычнага сумлення ў адносінах да працэдурных правілаў набліжаюцца да тых, якія ўласцівыя разумнай своекарыслівасці. Набліжэнне маральнай мэты можа здзяйсняцца толькі праз прагматычнае прыстасаванне да жорсткай рэальнасці палітычнага самавызначэння. Менавіта адносна апошняга этычнае сумленне адыгрывае ролю «адмаўленчую». Дух канстытуцыйнага ладу, які трэба адрозніваць ад рэальных пісьмовых і вусных канстытуцый, супадае з функцыяй этычнага сумлення ў адносінах да арганізацыі палітычнага жыцця; ён высоўвае ідэю супольнасці праз утаймаванне несумяшчальных з гэтай мэтай палітычных імкненняў.

Давайце зробім тут кароткую паўзу і яшчэ раз вернемся да некаторых з прагучаўшых аргументаў. Можа здавацца, што высвятленне сувязі паміж этычным сумленнем і канстытуцыяналізмам залішнюю ролю надае адмаўленчаму аспекту маралі. Вядома ж, мараль мае і сцвярджальны бок.

Гэта сапраўды так, але не будзем абмяжоўвацца лозунгам замест дакладнага аналізу зместу. Раней я больш-менш падрабязна тлумачыў, у якім сэнсе да этычнага сумлення трэба ставіцца як да «ўнутранага абмежавання», але, каб пазбегнуць непаразумення ў цяперашнім кантэксце, варта зрабіць некаторыя дадатковыя заўвагі.

Мне могуць запярэчыць, што хуткія і спантанныя рашэнні часта з'яўляюцца маральнымі, а рашэнні ў выніку доўгіх развaжанняў не застрахаваныя ад амаральнасці. Пакінем апошнюю частку без увагі, бо яна толькі паўтарае тое, што мы імкнемся тут даказаць: замацаванне ў канстытуцыі працэдур абмеркавання рашэнняў можа мець на ўвазе толькі жаданне палегчыць працэс дасягнення дамоўленасці паміж рознымі групоўкамі. Аднак гэтае жаданне не мае нічога агульнага з мараллю. Самі па сабе канстытуцыйныя абмежаванні не з'яўляюцца гарантыяй забеспячэння маральнасці.

Але ж як наконт першай часткі гэтага сцвярджэння, быццам спантанныя ўчынкі могуць быць часам маральнымі? Перш за ўсё, ёй нестае яснасці. Калі на ўвазе маецца, што імпульс неяк вызначае маральнасць, то сцвярджэнне будзе відавочна памылковым, бо вышэй за любыя імкненні стаяць галоўныя крытэрыі дабрадзейнасці. Калі ж на ўвазе маецца тое, што імпульс можа *ўдзельнічаць* і, такім чынам, садзейнічаць дабру, то мы зноў сутыкаемся з адлюстраваннем менавіта нашага погляду: этычнае сумленне дае санкцыю пэўным імпульсам праз сваё маўчанне і атаясамліванне з імі.

Такое пярэчанне з'явілася, хутчэй за ўсё, у выніку таго, што было выпушчана з-пад увагі важнае пытанне аб тым, якім чынам імпульсы могуць набываць маральную вартасць. Менавіта дзякуючы адсутнасці жорсткага філасофскага аналізу гэтага пытання этыка Русо мае пэўны сэнс. За выключэннем спантанных рашэнняў, маральнасць якіх — з'ява не больш чым выпадковая, кожны маральны ўчынак, згодна з вызначэннем, санкцыянуецца этычным сумленнем.

Але як я ўжо казаў, гэты вышэйшы прынцып ніколі не супадае з імпульсам, які падштурхоўвае да ўчынку. Дабро трансцэдэнтнае ў дачыненні да канечнай рэчаіснасці чалавечых учынкаў. У найбольш дакладным сэнсе, такім чынам, маральная дабрадзейнасць *заўсёды* звязаная з пэўнымі абмежаваннямі. Паміж недасканаласцю ўсяго людскога і крытэрыем дасканаласці існуе сталае супрацьстаянне. Пастаянная цэнзура, якую адчувае чалавек у адносінах да сваіх учынкаў, робіцца тым менш вострай, чым больш ён адпавядае свайму высокаму «я». Этычнае сумленне ёсць асэнсаванне свайго прызначэння, але ў свеце, дзе пануюць дрэнныя імпульсы і ўчынкі, гэтае асэнсаванне прыходзіць да чалавека праз забарону яго імкненняў ці іх дазвол. У апошнім выпадку канкрэтны ўчынак суправаджаецца адчуваннем маральнай палёгкі.

Калі мы кажам, што спантанныя дзеянні могуць быць маральныя, то мы паспрабуем адным вельмі двухсэнсоўным словам апісаць дуалістычную з'яву, а менавіта імпульс *і* ўпарадкавальную ролю, якую адыгрывае этычнае сумленне. Прыняць такую фармулёўку можна толькі ў тым выпадку, калі пад спантанным разумець такі маральны ўчынак, які не суправаджаецца *працяглымі* этычнымі разважаннямі. Што б ні ўзялі мы ў якасці прыкладу — чалавека, характар якога маральна ўсталяваўся і імпульсіўнае жыццё якога працякае ў пэўным маральным рэчышчы, ці сітуацыю, у якой маральны курс настолькі відавочны, што можна весці размову аб «спантаннасці» рашэння ісці гэтым курсам, — але толькі пасля таго, як імпульс будзе прааналізаваны, нават вельмі хутка, з этычнага пункту погляду, ён можа быць усвядомлены чалавекам як добры і варты дзеяння на яго аснове. Маральныя паводзіны маюць на ўвазе, што чалавек ставіць сабе пытанне «ці маральна гэта?», якое з'яўляецца канкрэтным увасабленнем этычнага сумлення. Па меркаванні Арыстоцеля, напрыклад, добрыя звычкі адмаўляюць аднолькава і спантаннасць, і аўтаматызм. Яны ёсць добраахвотнае скіроўванне імпульсаў у напрамку вечнае мэты.

Гэты аналіз ні ў якім разе не супярэчыць той ідэі, што этычнае сумленне адыгрывае сцвярджальную ролю. Ён заклікаюы нагадаць, што адносна канечнасці чалавека ўвогуле і чалавечага зла ў прыватнасці гэтая роля непазбежна адчуваецца як «унутранае абмежаванне». Гэты момант заслугоўвае асаблівай увагі ў дыскусіі аб сутнасці канстытуцыяналізму, бо палітыка з'яўляецца пераважна барацьбой за ўласныя інтарэсы. Больш за тое, хоць індывідуумы сапраўды могуць часам дзейнічаць маральна «пад уздзеяннем імпульсу», тэорыя дэмакратыі павінна перш за ўсё імкнуцца высветліць, якім чынам трэба арганізаваць *калектыўную* дзейнасць, каб маральная мэта паважалася і прапагандавалася.

Духам канстытуцыйнага ладу ў аднолькавай ступені з'яўляюцца адмаўленне адвольнага і прапаганда дабрадзейнага жыцця з дапамогай палітыкі. Адмаўленне канстытуцыяналізмам аднаго *з'яўляецца* адначасова сцвярджэннем другога. Сказаць, што канстытуцыйны лад патрабуе арганізацыйных абмежаванняў на дзейнасць партый, значыць сказаць, што ён прызначаны спрыяць пошуку і аб'яднанню людзей, якія імкнуцца да супольнасці. У пэўным сэнсе маральную мэту грамадства можна лічыць нявызначанай; здзяйсненне яе адбываецца ва ўмовах пастаяннай змены абставін. Аднак як *атмасфера*, у якой прымаюцца палітычныя рашэнні, гэтая мэта заўсёды застаецца аднолькавай. Нягледзячы на немагчымасць акрэсліць усе асаблівасці дабрадзейнага грамадства, палітычны яго аспект можна вызначыць як грамадства, чыя дабрадзейнасць рэалізуецца, калі людзі дзейнічаюць у адпаведнасці з духам канстытуцыяналізму. Тое перакананне, што этычнае сумленне санкцыянуе станоўчыя дзеянні ўрада, не мае заганаў, але сярод людзей з самымі рознымі палітычнымі поглядамі пануе тэндэнцыя перабольшваць маральную чысціню сваёй справы. Нават наяўнасць чыстага, наколькі гэта магчыма, матыву не гарантуе бездакорнасці яго ажыццяўлення на практыцы. Прынцыпы канстытуцыяналізму павінны ўлічваць ча-

лавечую недасканаласць і разбэшчанасць, з аднаго боку, і неабходнасць дзеянняў урада — з другога. Пастаянна нагадваючы аб шматлікіх чалавечых заганах, канстытуцыяналізм бярэ пад сумненне маральную вартасць усіх палітычных імкненняў. Як адзін з аспектаў прынцыпу супольнасці, канстытуцыяналізм робіць палітыку больш высокай справай і апраўдвае яе.

Бачанне плебісцытнай дэмакратыі Русо я адхіляю з тае прычыны, што ў ім ігнаруецца патрэба ў маральных абмежаваннях для індывідуума і народа. Я лічу, што галоўная загана яго дэмакратычнай тэорыі ўвасоблена не ў адмаўленні канстытуцыяналізму, а ў непрызнанні неабходнасці маральнай самадысцыпліны, што магло б надаць пэўны практычны сэнс ягонаму ідэалу плебісцытнага кіравання. Такі падыход не супярэчыць маёй аргументацыі, а даказвае, хоць і крыху блытана, яе правільнасць. Самадысцыпліну ў маім разуменні Русо лічыць каранём зла, бо ён перакананы, што маральнасць забяспечваецца толькі бесперашкоднай спантаннасцю. Тут трэба зразумець, што калі б Русо ўбачыў маральную неабходнасць самаабмежавання, ён быў бы вымушаны прызнаць канстытуцыяналізм. Справа ў тым, што калі палітычная дзейнасць людзей праходзіць пры абмежаваннях, якія прымаюцца дзеля мэтаў агульнага дабра, яна адразу набывае канстытуцыйны характар. Гэтыя мэты патрабуюць паводзін, якія вызначаліся б адносна агульных нормаў і былі абаронены ад імгненных зменаў. Галоўнай адзнакай канстытуцыяналізму з'яўляецца, у адрозненне ад меркавання Томаса Пэйна,[11] не распрацаваныя і пісьмова афармленыя палажэнні, а гатоўнасць дзеля вышэйшага прызначэння падпарадкаваць палітычныя імкненні правілам, якія таксама не залежаць ад імпульсаў.

Якім чынам забяспечыць максімальны ўлік маральных фактараў у вызначэнні ўрадавай палітыкі — гэта ўжо пытанне, якім чынам прывесці разуменне неабходнасці абмежаванняў у адпаведнасць з рэальнымі праблемамі. У фармуляванні асобных канстытуцыйных палажэнняў і санкцый,

якія павялічваюць верагоднасць іх прытрымкі, павінны ўлічвацца традыцыі і культурныя характарыстыкі канкрэтнага народа. Ва ўмовах дэмакратыі вырашэнне гэтай задачы — справа непасрэдна народа і ягоных прадстаўнікоў з той перадумовай, што прынцып дабра для ўсіх найлепшым чынам можа быць рэалізаваны пры як мага больш шырокім удзеле людзей. Здзяйсненне мэты супольнасці не можа быць рэалізавана — апроч як часова і чыста выпадкова — толькі праз ажыццяўленне кожнага чарговага волевыяўлення большасці, бо ў палітыцы пераважаюць своекарыслівыя матывы. Без паўзы дзеля ўзважанага аналізу з улікам маральных нормаў не абысціся. Якім бы ні быў канстытуцыйны механізм, што ў ідэале забяспечвае такі аналіз імкненняў да іхператварэння ва ўрадавую палітыку, яго існавання патрабуе этычнае сумленне.

Заўвагі

1 Гл. раздзел I гэтай кнігі.

2 Гл. раздзелы I, III і VI гэтай кнігі.

3 John C. Calhoun. *A Disquisition on Govemment and Selections from the Discourses*. Пад рэдакцыяй C. Gordon Post (New York: Bobbs-Merrill Co., 1953), 28.

4 *Ibid.*, 38-39.

5 Walter Lippmann. *The Good Society* (New York: Grosset & Dunlap, 1943), 346.

6 John Hallowell. *The Moral Foundation of Democracy* (Chicago: The University of Chicago Press, 1954), 108.

7 Edmund Burke. *Reflections on the Revolution in France* (London: Everyman's Library, 1964), 57-58 (выдзелена ў арыгінале).

8 Hallowell. *Moral Foundation of Democracy*. 64.

9 Lippmann. *Good Society*. 347.

10 Calhoun. *Disquisition*. 28 (выдзелена ў арыгінале).

11 Па меркаванні Пэйна, калі канстытуцыю «нельга прадставіць у бачнай форме, дык яна ўвогуле не існуе... Ці можа спадар Бэрк прадставіць такім чынам канстытуцыю Вялікабрытаніі? Калі не, дык мы можам смела зрабіць выснову, што, нягледзячы на шматлікія

спасылкі, англійская канстытуцыя не існуе і ніколі не існавала, і яе прыняцце народам яшчэ наперадзе». Thomas Paine. *Rights of Man*. Пад рэдакцыяй Henry Collins (Harmondsworth: Penguin Books, 1971), 93-94.

Прыклад іншага погляду на прыроду канстытуцыяналізму, які вельмі блізкі да майго ўласнага, можна знайсці ў Charles H. McIlwain. *Constitutionalism Ancient and Modern* (Ithaca: Cornell University Press, 1966), і Carl J. Friedrich. *Constitutional Government and Democracy* (Waltham, Mass: Blaisdell Publishing Co., 1968).

Раздзел XI

Канстытуцыяналізм і плебісцытарызм

Я не ставіў сабе за мэту прапанаваць у гэтай працы шэраг канстытуцыйных рацэптаў. Амерыканскую канстытуцыю я прыводзіў у прыклад, толькі каб праілюстраваць агульны прынцып, а не дзеля сцвярджэння, быццам у ЗША распрацаваныя такія палажэнні, якія забяспечваюць практычнае рашэнне праблемы сумяшчэння дэмакратыі і этычнага жыцця. Праз сістэму абмежаванняў і стрымліванне інтарэсаў часовай народнай большасці Канстытуцыя ЗША спрыяе ўстанаўленню ўрада «згоды», пры гэтым не надаючы замкнёнай у сваіх інтарэсах меншасці тыранічнага права вета. Большасць, якая з'яўляецца не проста часовай і чыста партыйнай і здольная падтрымліваць пастаянны ці нават паступова ўсё больш адчувальны націск на ўрад, можа ў выніку пераадолець супраціўленне партыйнай групоўкі, што знаходзіцца ў меншасці. Дакладна вызначыўшы механізм абмеркавання, Канстытуцыя Злучаных Штатаў дае магчымасць ставіць у стрымліваючыя этычныя рамкі як прадстаўнікоў народа, так і выбарчую большасць, якая існуе на дадзены момант.

Каб атрымаць больш поўную ілюстрацыю неабходнасці канстытуцыйнага ладу з маральнага пункту погляду і адначасова больш падрабязна разгледзець арганізацыйныя праблемы дэмакратыі, давайце прыгадаем даўнейшую крытыку амерыканскай канстытуцыі, якая гучыць яшчэ і цяпер, унёсшы ў амерыканскую палітычную традыцыю значны эле-

7 Зак. 1396

мент двухсэнсоўнасці. Я маю на ўвазе атмасферу незадавальнення прадстаўнічымі органамі, якой прасякнута Канстытуцыя. Узорам такіх адносінаў, што ўтрымліваюць адметны плебісцытны змест, з'яўляецца погляд Томаса Джэферсана. На прыкладзе гэтага дзеяча эпохі Асветы з яго эклектычнымі і часам дрэнна звязанымі паміж сабой поглядамі бачнае процістаянне, якое атрымлівае адлюстраванне нават у сённяшняй амерыканскай палітыцы і дагэтуль застаецца нявырашаным. Я маю на ўвазе процістаянне паміж канстытуцыйнай арыентаванасцю ў тым выглядзе, у якім яна прадстаўлена ў гэтым даследаванні, і тым ухілам, які бліжэйшы да філасофіі Жан-Жака Русо. Трэба адразу ж удакладніць, што згодна з мэтаю маёй працы я зацікаўлены перш за ўсё ў моцным плебісцытным настроі Джэферсана і не аналізую яго погляды з іншых бакоў. Апроч таго, што некаторыя яго аргументы, на якія я буду спасылацца, супярэчылі іншым яго сцвярджэнням ці атрымлівалі пад іх уплывам новы выгляд, тэорыя Джэферсана часта разыходзілася з практыкай.

Джэферсан у выніку выступіў у падтрымку амерыканскай канстытуцыі. Але і кароткачасовага аналізу яго палітычнай думкі дастаткова, каб знайсці прычыны, па якіх яго станоўчае стаўленне ў адносінах да канстытуцыяналізму можна смела лічыць абмежаваным і двухсэнсоўным. Трэба адразу адзначыць, што калі Джэферсан выказваецца найбольш недвухсэнсоўна на карысць канстытуцыйных абмежаванняў, як, напрыклад, у выпадку яго настойвання на Білю аб правах, ён у значна большай ступені заклапочаны абаронай народу ад правіцеляў, чым наадварот. Ён ясна бачыць усе недахопы звычайнага чалавека, але адкрыта сцвярджае, што носьбітам інтарэсаў грамадства з'яўляецца народ ці яго большасць, а не выбраныя народам прадстаўнікі. Вельмі істотны той факт, што дэмакратычныя схільнасці Джэферсана хутчэй падрываюць прынцып канстытуцыйнага ладу, чым умацоўваюць яго. Ідэалам для Джэферсана (які, на жаль, на яго думку, немагчыма ажыццявіць)

з'яўляецца «настолькі дасканалая арганізацыя кожнай галіны ўлады, што воля большасці заўсёды можа быць рэалізаваная ў поўным маштабе і бесперашкодна». Раз за разам Джэферсан называе найлепшай магчымай формай кіравання «рэспубліканскую», або такую, якая забяспечвае найбольш прамое і бездакорнае выкананне народнага волевыяўлення. У сваім найбольш рафінаваным выглядзе гэта будзе «кіраванне ўсёй масай грамадзян праз асабісты і непасрэдны ўдзел згодна з правіламі, якія ўстаноўлены большасцю». Гэтаму прынцыпу супрацьстаіць наступная сітуацыя: «Чым далей стаяць грамадзяне ад магчымасці прамога і пастаяннага кантролю, тым менш у сістэме кіравання ад рэспублікі». Найбольш яркай праявай мажарытарызму Джэферсана з'яўляецца яго заклік да «поўнай згоды ў рашэннях большасці як галоўнага прынцыпу любой рэспублікі»[1].

Плебісцытная схільнасць Джэферсана прыводзіць яго ў сутыкненне з ідэяй прадстаўніцтва, якую Эдмунд Бэрк прадставіў у сваёй славутай прамове перад выбаршчыкамі ў Брысталі. У дачыненні да дэмакратыі выказаную Бэркам ідэю можна інтэрпрэтаваць такім чынам, што абраныя на афіцыйныя пасады асобы не могуць быць сляпымі выканаўцамі зменлівых волевыяўленняў народа. Народ павінен мець вярхоўную палітычную ўладу, але кожнай чарговай большасці нельга даваць права імгненна і бесперашкодна дыктаваць урадавую палітыку. Народныя абраннікі павінны мець магчымасць дзейнічаць незалежна дзеля абмежавання і ўдасканалення грамадскай думкі ці, іншымі словамі, адыгрываць ролю высокага «я» народа. У сваю чаргу, Джэферсан шмат дзе выказвае глыбокую падазронасць у адносінах да такой канцэпцыі прадстаўніцтва, якая супярэчыць прынцыпу прамога і непасрэднага народнага кантролю. Ён вітае трактат яшчэ аднаго выхадца з Вірджыніі Джона Тэйлара, які прысвечаны Канстытуцыі ЗША і, на думку Джэферсана, «канчаткова замацоўвае права даваць загады прадстаўнікам, і абавязак апошніх гэтыя загады выконваць». З

тае прычыны, што прамы народны ўдзел у кіраванні ці кантроль над ім немагчымы ў агульнанацыянальным маштабе, Джэферсан пагаджаецца на «найбольш адпаведны рэспубліканскаму ладу і практычна ажыццяўляльны варыянт». Варыянт гэты мае на ўвазе ўрад, сфармаваны з «прадстаўнікоў, абраных *pro hac vice* ці на такі кароткі тэрмін, які гарантуе выкананне імі свайго абавязку выказваць волю выбаршчыкаў»[2].

Джэферсан-плебісцытарыст імкнецца да скасавання перашкодаў на шляху поўнага і непасрэднага ажыццяўлення народнай волі. Ён заўсёды застаецца крытыкам тых важных элементаў Канстытуцыі, якія гэтай яго мэце замінаюць. Зразумела, што ва ўсёй структуры ўрада ЗША Джэферсан згодны лічыць «пераважна рэспубліканскім»[3] толькі адзін орган — Палату прадстаўнікоў. Такое прыхільнае стаўленне вынікае з таго, што члены гэтага органа ўлады знаходзяцца на сваёй пасадзе даволі кароткі тэрмін і вымушаны ўважліва прыслухоўвацца да сваіх выбаршчыкаў, каб пазбегнуць даволі хуткай страты пасады. Сенат, інстытут прэзідэнцтва і Вярхоўны Суд Джэферсан крытыкуе за тое, што тэрмін іх дзеяння і ўскоснае абранне ці прызначэнне выводзіць іх з-пад кантролю народа. Яго незадавальненне выклікае цалкам рэальнай магчымасцю існавання ўрадавай палітыкі, якую не падтрымлівае большасць грамадства. Лагічнай кульмінацыяй аргументацыі Джэферсана з'яўляюцца такія сродкі, як адкліканне і рэферэндум, якія адыгралі пэўную ролю ў амерыканскай палітычнай традыцыі.

Але, напэўна, найбольш яскравым прыкладам антыканстытуцыйнага настрою Джэферсана з'яўляецца яго перакананне, што ніякая краіна не можа доўга абыходзіцца без рэвалюцыі. «Я лічу, што невялікі бунт час ад часу будзе ўплываць толькі станоўча і неабходны ў палітычным свеце ў так самай ступені, як бура — у фізічным»[4]. У аснове такой незацікаўленасці ў тым, каб працэс кіравання ішоў гладка і забяспечваў абарону супраць адвольнасці, ляжыць вера ў цвярозасць і нават дабрадзейнасць спантаннага народнага волевыяўлення.

З улікам ранейшага аналізу сувязі паміж этыкай і палітыкай зусім нядзіўна, што Джэферсан бачыць чалавека амаль у тым жа святле, што і Русо. Яго погляд на чалавечую прыроду, як і погляд Русо, з'яўляецца манісцкім з ухілам у эмфатычны матэрыялізм і сэнсуалізм[5]. Джэферсан не бачыць у маральным пачуцці чалавека механізму ўзважання іманентнага і трансцэдэнтнага ў чалавечым жыцці. На яго думку, на маральны шлях чалавека ставіць нейкая спантанная сіла ці «інстынкт». Свядома ці несвядома паўтараючы Русо, ён апісвае гэтую сілу як прыемнае пачуццё добразычлівасці да іншых, якое «непазбежна прымушае нас адчуваць іх цяжкае становішча і імкнуцца на дапамогу»[6].

Можна зрабіць выснову, што для Джэферсана-плебісцытарыста ўрад не мае такой функцыі як стрыманне імгненнай волі народу і прывядзенне яе ў адпаведнасць з нейкай вышэйшай маральнай нормай. Любое волевыяўленне большасці ён лічыць найбольш надзейным адлюстраваннем таго, што патрэбна грамадству, а найлепшай формай кіравання такую, якая бярэ за прынцып «прэваліраванне волі большасці ў любым выпадку»[7].

Плебісцытная тэндэнцыя ў амерыканскай палітычнай традыцыі, якая ў Джэферсана часам аспрэчваецца іншымі элементамі яго філасофіі, знаходзіць адлюстраванне ў больш сучасных выражэннях незадавальнення канстытуцыйнымі абмежаваннямі волі большасці. Красамоўным прыкладам можа з'яўляцца крытыка Джэймсам Макгрэгарам Бэрнсам гэтак званага «тупіка дэмакратыі». Дэфектам амерыканскай канстытуцыйнай сістэмы, скардзіцца Бэрнс, з'яўляецца «магчымасць дзейнічаць толькі па дасягненні большага кансэнсусу». Амерыканская канстытуцыя выключае хуткае і эфектыўнае ажыццяўленне волі большасці, якое павінна быць мэтай дэмакратыі. У аснове адхілення Канстытуцыяй чыста мажарытарнага кіравання ляжыць, па меркаванні Бэрнса, «недавер да арганізаваных у агульнанацыянальныя блокі ці партыі людзей. Так, людзей, але толькі як асобаў, якія дзейнічаюць ці самі па сабе, ці займаючы

афіцыйную федэральную ці мясцовую пасаду. Так, патрэбна народнае кіраванне, але не ўлада галоднай большасці». Такое кіраванне, лічыць Бэрнс, павінна быць забяспечана прывядзеннем амерыканскай формы ўрада ў адпаведнасць з «мадэллю Джэферсана». Грунтуецца гэтая мадэль на поглядах Джэферсана як палітыка-практыка, якога Бэрнс лічыць прыхільнікам ідэальнага спалучэння рашучых дзеянняў урада з падтрымкай з боку нацыянальнай большасці. Мажарытарнае кіраванне паводле Джэферсана, сцвярджае Бэрнс, мае «больш дэмакратычны і эгалітарны змест, чым сістэма Мэдзісана»[8]. Бэрнс прапануе некалькі рэформаў, якія маюць на ўвазе стварэнне новай формы кіравання, — такіх, як скасаванне Калегіі выбаршчыкаў, федэральны кантроль выбараў у нацыянальны ўрад, больш раўнамернае фармаванне выбарчых акруг, скасаванне працэдур, якія перашкаджаюць удзелу ў галасаванні і яго правядзенню, цэнтралізацыя палітычна-партыйнага руху і адмена традыцыйных механізмаў працы Кангрэсу, якія парушаюць партыйную дысцыпліну. Бэрнс імкнецца да сістэмы, ва ўмовах якой галоўная ўлада належыць колькаснай нацыянальнай большасці, а палітычныя кандыдаты прадстаўляюць агульнанацыянальныя партыі з выразна акрэсленымі платформамі, дзякуючы чаму выбары робяцца нацыянальнымі плебісцытамі па пытаннях альтэрнатыўнай урадавай палітыкі.

Больш за ўсё нас тут цікавяць не канкрэтныя прапанаваныя Бэрнсам рэформы, а той настрой, які іх натхніў. Згодна з Бэрнсам, спалучэння мажарытарнага прынцыпу з сістэмай агульнанацыянальнага партыйнага спаборніцтва недастаткова, каб ва ўмовах больш дэмакратычнай Амерыкі большасць мела ў сваім арсенале ўрадавую ўладу з правам на рашучыя дзеянні. Дзеля гэтага, на яго думку, патрэбна жорсткае цэнтральнае кіраўніцтва, якое мусіць ажыццяўляць прэзідэнт. Ім «павінны цалкам кантралявацца функцыі і дзейнасць усёй урадавай сістэмы ў галоўных накірунках». Калі прэзідэнцкая ўлада «ажыццяўляецца з поўнай адказнасцю, яна не абмяжоўваецца простым падрамантаваннем

стану спраў у дзяржаве»[9]. Чалавек, які займае гэтую пасаду, павінен мець жаданне і здольнасць у інтарэсах справы прарывацца скрозь механізм падзелу ўладаў. Напрыклад, ён павінен «ігнараваць абсурднае правіла... аб неўмяшанні Прэзідэнта ў заканадаўчую галіну. Умешвацца ён павінен, і ўмешвацца адкрыта». Станоўча ацэньваючы вядучую ролю Джэферсана ў пашырэнні базы выканаўчай улады за кошт павелічэння правоў агульнанацыянальнай большасці, Бэрнс пісаў: «Трыумфам мажарытарызму Джэферсана... стала Луізіянская купля. Калі былі дасягнутыя дамоўленасці і вялікае рашэнне павінна было прымацца і хутка прасоўвацца, Джэферсан парушыў правы Кангрэсу, праігнараваў патрэбную канстытуцыйную працэдуру, адмовіўся ісці доўгім шляхам канстытуцыйных паправак і даручыў сваю будучыню і будучыню сваёй партыі новай народнай большасці, якую сваёй дзейнасцю фармаваў»[10].

Пакідаючы ўбаку трактоўку Бэрнсам дзеянняў Джэферсана, мы бачым, што Бэрнс лічыць неабходным такое выканаўчае кіраўніцтва, якое гатовае пайсці на частковае ці поўнае парушэнне правілаў дзеля дасягнення пэўных мэтаў, нібыта ў інтарэсах большасці. «Вялікі палітычны дзеяч не абмяжоўвае свае мэты тымі маштабамі, у якіх, на яго погляд, яны могуць быць дасягнутыя праз існуючую палітычную структуру. Ён імкнецца пашырыць і ажывіць гэтую структуру, каб мэты маглі быць рэалізаваныя як мага паўней. Ён ведае, што выйсце з устарэлых урадавых працэдур часам магчымае толькі... праз ужыванне грубай вонкавай сілы»[11].

Незадавальненне, якое выклікаюць у Бэрнса канстытуцыйныя перашкоды на шляху імгненных і маштабных змен, яшчэ не азначае адмаўлення ім ідэі канстытуцыяналізму. З тактычных ці іншых прычын Бэрнс устрымліваецца ад адкрытых нападак на канстытуцыйны лад, але падрывае яго, прапануючы выкарыстанне такіх метадаў, якія не надта ўлічваюць дух і змест канстытуцыйных палажэнняў. Калі ён і бачыць пагрозу з боку палітычнай адвольнасці, яна хвалюе

яго ў значна меншай ступені, чым тая магчымасць, што народная большасць можа не здзейсніць свае намеры.

Некаторыя крытыкі Бэрнса сцвярджалі, што непрызнанне абмежавальнай ролі Канстытуцыі ЗША вынікала ў яго з разгубленасці перад тым фактам, што ў перыяд амерыканскай гісторыі, аб якім ідзе гаворка, гэтыя абмежаванні перашкаджалі ажыццяўленню грамадскасцю пэўнай абавязковай, на яго думку, палітыкі[12]. Аднак калі яго аргументацыю на карысць надання вялікіх паўнамоцтваў кольказнай большасці ў грамадстве ўспрымаць не як інтэлектуальны апартунізм, то трэба, відавочна, разумець яе так, што нічым не ўтаймаваная воля масы народу ўтрымлівае нешта такое, што вызначае яе перавагу над урадавай палітыкай. Калі і за філасофіяй Бэрнса імкнуцца захаваць ідэю сувязі паміж дэмакратыяй і этыкай, то варта рабіць з яго меркаванняў такую выснову, што прапанаваны ім тып народнай волі з маральнага пункту погляду вышэйшы за астатнія. Такім чынам, Бэрнс набліжаецца да веры Русо ў маральнасць спантанных імкненняў людзей як членаў аднароднай масы, а не асобных сацыяльных груп. І хоць Русо не прасоўвае ідэю моцнага выканаўчага кіраўніцтва адной асобай у звычайнай сітуацыі, цяжка не ўбачыць блізкасці паміж яго усёпранікальнай варожасцю да ўнутраных і вонкавых абмежаванняў і бэрнсавым перакананнем, што «прэзідэнцтва ў найлепшай сваёй форме накіравана на вызваленне амерыканскага грамадства ад усяго, што яго скоўвае»[13]. Падаплёка тут, мусіць, у тым, што сапраўдная дэмакратыя можа быць рэалізавана толькі ў тым выпадку, калі народ свабодны скінуць любыя інстытуцыйныя абмежаванні.

Прэтэнзіі на дэмакратычнасць бэрнсавага плебісцытарызму даволі сумніўныя ў сувязі з тым, што ён узмацняе пагрозу ўзнікнення дэспатызму пры падтрымцы народу ці, па словах Джэймса Бэрнхэма, «цэзарызму»[14]. Канстытуцыя Злучаных Штатаў Амерыкі ў сённяшнім выглядзе мае на ўвазе вялікую колькасць фракцыйных і мясцовых аб'яд-

нанняў і сувязяў паміж людзьмі. Можна сказаць, што галоўным зместам слова «народ» у канстытуцыі з'яўляюцца грамадзяне, арганізаваныя ў разнастайныя групоўкі. У адрозненне ад ідэалу Русо Канстытуцыя ЗША не патрабуе, каб грамадзяне пры вырашэнні грамадскіх пытанняў забываліся на сваю прыналежнасць да розных аб'яднанняў. Прыхільнасці людзей улічваюцца ў першую чаргу ў сувязі з іх канкрэтнай сацыяльнай прыродай, а не колькаснай перавагай. Добра было б, калі б клопат аб справе арганізацыі, да якой належыць чалавек, суправаджаўся ці хоць бы браў пад увагу клопат аб усім народзе. Канстытуцыя, якая абараняе і спрыяе стварэнню розных грамадскіх асацыяцый і агульнай дэцэнтралізацыі і разгрупаванню ўлады, робіцца адной з перашкод на шляху аб'яднання народа пад кіраўніцтвам ваяўнічага вершніка. Апроч таго, што існуюць юрыдычна замацаваныя перашкоды, людзі, якія маюць цесныя сувязі з пэўнымі сацыяльнымі групоўкамі, наўрад ці будуць цалкам прыхільныя да адзінага палітычнага лідэра ці арганізацыі. Прапанаваныя Бэрнсам рэформы ў першую чаргу, здаецца, маюць на мэце спрыяць ператварэнню амерыканцаў з «іх індывідуальным, федэральным ці мясцовым статусам» у недыферэнцыяваную людскую масу, якую хацеў бачыць Русо. Бэрнс хоча, каб воля народа вызначалася воляй колькаснай нацыянальнай большасці, чаму спрыяе адарванасць ад інстытутаў і растварэнне асобных інтарэсаў індывідуумаў і груповак. Тут адразу паўстае пытанне, ці не палягчае такое становішча задачу тыранічна настроенай большасці або дэспатычнага лідэра, якія ад імя народа захочуць устанавіць поўны палітычны кантроль. Варта адзначыць, што прыхільнае стаўленне да неабмежаванай улады народнага волевыяўлення часта стаіць побач з асаблівай прыхільнасцю да жорсткай цэнтралізаванасці і нават таталітарнай формы кіравання.

Не надта добра акрэсленая тэорыя дэмакратыі Бэрнса з'яўляецца праявай больш агульнай тэндэнцыі, карані этычнага і палітычнага зместу якой трэба шукаць у філасофіі

Жан-Жака Русо. Бэрнс і іншыя тэарэтыкі дэмакратыі плебісцытнага плану не прызнаюць сябе вучнямі Русо і, натуральна, шмат у якіх дэталях адрозніваюцца ад яго. Аб'ядноўвае іх незадавальненне канстытуцыйнымі абмежаваннямі і павага да спантаннай народнай волі. Завяршыць аналіз дэмакратычнай тэорыі такога тыпу трэба, разгледзеўшы яе з пункту погляду маралі. Прыхільнікі гэтай тэндэнцыі могуць цалкам не ўсведамляць усю падаплёку сваіх плебісцытных схільнасцяў, але лагічна-этычнае абгрунтаванне гэтых схільнасцяў яны запазычваюць у Русо. І калі мой аналіз філасофіі Русо як прататыпу ўсяго плебісцытарызму слушны, то і яго паслядоўнікі не вытрымліваюць крытыкі. Такім чынам, мы маем рацыю, калі падыходзім да арганізацыйных рэцэптаў гэтых тэарэтыкаў са значным скептыцызмам.

Тэорыя дэмакратыі, якая не прызнае патрэбы ў канстытуцыяналізме, унікае рэалій маральнай прыроды чалавека. Спроба ажыццявіць плебісцытны ідэал будзе, па меншай меры ў доўгатэрміновым плане, пагражаць этычнаму зместу супольнасці і, такім чынам, самому прынцыпу народнага кіравання. Плебісцытную дэмакратыю можна ўвогуле лічыць палітычнай квазіканцэпцыяй. Сапраўды, яна грунтуецца не на рэалістычнай ацэнцы адкрытых для чалавека магчымасцяў, а на наскрозь сумніўных меркаваннях. *Мяркуецца*, што палітычны дзеяч цалкам свабодны ад своекарыслівых матываў; *мяркуецца*, што кіруецца ён выключна мараллю; *мяркуецца*, што народная большасць, якая існуе ў дадзены момант, у найбольш поўнай ступені рэалізуе мэты ўсеагульнага дабра. Мяркуючы так, плебісцытная дэмакратыя робіцца канцэпцыяй, якая апісвае бадай толькі чалавечы патэнцыял. Але сыходзіць у такіх рэчах з адных толькі меркаванняў нельга, што я і імкнуся даказаць, бо яны супярэчаць рэальнаму досведу. Толькі некаторыя сучасныя дэмакратычныя тэарэтыкі прапаведуюць плебісцытарызм у чыста русаісцкім выглядзе, але колькасць тых, хто схіляецца да вышэй апісанай канцэпцыі, значна большая. Яны надаюць дэмакратычнай тэорыі ўтапічны змест, які замінае

рэалістычнай ацэнцы арганізацыйных праблем народнага кіравання.

Аднак крытычнае стаўленне да поглядаў Бэрнса і іншых не значыць, што кожная прапанова аб змяненні амерыканскай палітычнай сістэмы непазбежна падрывае маральную мэту палітыкі. Якія менавіта канстытуцыйныя прынцыпы забяспечаць адпаведнасць дэмакратычнага ладу патрэбам этычнага жыцця ў канкрэтных гістарычных умовах — залежыць не толькі ад матыву, але і палітычнай празорлівасці і ўяўлення. Канстытуцыйныя абмежаванні самі ў сабе не з'яўляюцца канчатковай мэтай — яны патрэбныя як сродак рэалізацыі больш высокае мэты. Існуе шмат прычын, па якіх нават найбольш высакародная і дасканалая канстытуцыя можа працаваць на парушэнне свайго пачатковага прызначэння. Глыбокія сацыяльныя і палітычныя змены абумоўліваюць патрэбу ў дадатках да канстытуцыі і нават больш-менш поўную яе перапрацоўку. Разумная канстытуцыя адлюстроўвае ўсведамленне гэтага факту і забяспечвае сродкі свайго ж перагляду. У адносінах да рэкамендацый Бэрнса трэба адзначыць, што ўсё, што ў іх ёсць станоўчага, яны ўтрымліваюць не дзякуючы, а насуперак яго плебісцытнаму ўхілу.

Сутнасць канфлікту паміж дзвюма канцэпцыямі народнага кіравання можна апісаць падборам адпаведных тыпаў дэмакратыі для двух тыпаў грамадзян. Індывідууму Русо, учынкі якога заўсёды маюць спантанны характар, адпавядае такая форма дэмакратыі, ва ўмовах якой спантаннае народнае волевыяўленне карыстаецца поўнай свабодай. Плебісцытная дэмакратыя такога тыпу — утопія, у рэчаіснасці яна не існуе. Гэтай схеме супрацьстаіць іншая, пры якой усе свае дзеянні чалавек самастойна змяшчае ў маральныя рамкі, а адпаведная форма народнага кіравання вызначаецца канстытуцыйна створанымі перашкодамі і мае на мэце спрыяць рэалізацыі народнай волі паўнай якасці. Толькі ва ўмовах дэмакратыі такога тыпу мае быць дакладнае разуменне маральнай катэгорыі чалавека і з'яўляецца магчы-

масць падпарадкаваць імкненне да палітычнай самарэалізацыі нормам усеагульнага дабра. Такі грамадскі парадак адпавядае і падтрымліваецца пачуццём высокага прызначэння ў чалавека. Мы можам зрабіць выснову, што канстытуцыйная дэмакратыя ў лепшым сваім выглядзе ёсць такая форма народнага самакіравання, якая ў найбольшай ступені спрыяе ажыццяўленню прынцыпаў супольнасці. Маральная аснова дэмакратыі тым больш трывалая, чым яна бліжэйшая да гэтых прынцыпаў. Калі выйсці крыху за рамкі прадмета абмеркавання, то можна нават сказаць, што такая тэорыя дэмакратыі ўвасабляе найбольш высакародную канцэпцыю палітыкі.

Дэцэнтралізацыя

Той факт, што я імкнуся звязаць этычнае сумленне з урадавай структурай і выкарыстоўваю ў якасці прыкладу амерыканскую канстытуцыю, не азначае, што я лічу, быццам такое вялікае грамадства, як Злучаныя Штаты, мае найбольшы патэнцыял, каб стаць сапраўднай супольнасцю. Я не меў гэтага на ўвазе. Трэба разумець, што мая тэорыя спалучэння народнага кіравання з этычным жыццём не абмежаваная нейкай канкрэтнай структурай пабудовы ўрада. Сапраўды, дух канстытуцыяналізму ёсць толькі палітычны аспект прынцыпу, які мае дачыненне да ўсіх форм супольнай дзейнасці. Сэнс не ў тым, што існаванне супольнасці ў «агульнанацыянальным» маштабе — рэч магчымая. Я імкнуся давесці, што любая форма кіравання спрыяе станаўленню супольнасці толькі ў *той* ступені, у якой яна кіруецца духам канстытуцыйнага ладу.

Шмат хто з тэарэтыкаў вельмі пераканальна сцвярджаў, што канфліктнасць у жыцці грамадства расце ў залежнасці ад узроўню чалавечых адносін: мясцовага, нацыянальнага і міжнароднага[15]. Мая тэорыя дэмакратыі не супярэчыць гэтаму погляду, калі да такіх паняццяў, як *мясцовы*, *нацыянальны* і *міжнародны*, ставіцца як да проста карыснай з прагматычнага пункту погляду класіфікацыі, а не

жорстка акрэсленых філасофскіх катэгорый. Чакаць поўнага замірэння ў грамадстве нявартa. Імкненню да супольнасці заўсёды пагражаюць вузкапартыйныя інтарэсы. У параўнанні з мясцовай палітыкай нацыянальная палітыка ўтрымлівае нават меншы стымул да маральнасці. Аднак форма народнага кіравання тым бліжэйшая да супольнасці, чым больш людзі здольныя пераадолець уласныя інтарэсы.

З маёй аргументацыі вынікае таксама, што для недыферэнцыяванай масы людзей супольнасць недасягальная. Супольнасць ёсць асаблівы тып сумеснай дзейнасці. І хоць мая аргументацыя прызначалася не дзеля таго, каб даказаць, што каштоўнасці сапраўднага супольнага жыцця будуць рэалізаваны хутчэй пры наяўнасці ў грамадстве розных груповак, але яна мела і такі сэнс таксама. Гэтую тэму вельмі падрабязна і тонка развівае Роберт Нізбет[16]. Ён вельмі пераканаўча сцвярджае, што пачуццё ўласнай значнасці і годнасці ў большасці людзей узнікае ў «аўтаномных групах» грамадства — такіх, як сям'я, мясцовы царкоўны прыход, школа і клубы. Пачуццё супольнасці непараўнальна лепш развіваецца ў невялікіх грамадскіх аб'яднаннях. У маёй аргументацыі ўзнімаецца вельмі важнае пытанне, якое цесна звязана з прадметам майго даследавання: ці не павінна дэмакратыя дзеля таго, каб сапраўды спрыяць маральным каштоўнасцям, змяшчаць сродкі кантролю грамадскіх рашэнняў як мага бліжэй да тых, чые інтарэсы яны закранаюць? Тут я магу шмат у чым нагадаць сучасных палітычных тэарэтыкаў, чые філасофскія погляды значна адрозніваюцца ад маіх. У якасці аднаго са сродкаў барацьбы з бездапаможнасцю, якую выклікае моцная ўрадавая структура (і вялікія арганізацыі ўвогуле), і адзінага «прагматычнага прынцыпу», Роберт Даль прапануе наступнае: «Калі тое ці іншае пытанне лепшым чынам вырашаецца пэўным дэмакратычным аб'яднаннем, то трэба заўсёды імкнуцца да таго, каб памеры гэтага аб'яднання былі як мага меншыя пры ўмове, вядома ж, што гэтае пытанне будзе вырашанае пры гэтым належным чынам»[17].

З гэтай ідэяй можна цалкам пагадзіцца нават калі адхіляць усю палітычную тэорыю Даля і яго арганізацыйныя прапановы, бо ў сучасных умовах яна істотна адраджае класічную ідэю субсідыярнасці. Тая аргументацыя, якую я і, сярод іншых, Нізбет прыводзім на карысць супольнасці, даказвае, што прынцып Даля, уласцівы і іншым сучасным мысліцелям, з'яўляецца неабходным прыдаткам да маёй тэорыі дэмакратыі. Відавочна, што калі дэцэнтралізаваны ўрад і жыццяздольныя аўтаномныя групы сапраўды патрэбныя для рэалізацыі супольнасці (а здаецца, што так і ёсць), то распрацоўка дэмакратычных канстытуцый павінна гэтую акалічнасць улічваць. Маім уласным укладам у гэтую тэму з'яўляецца думка, што незалежна ад узроўню і паўнамоцтваў урада яго дзейнасць дзеля спрыяння супольнасці павінна быць прасякнута духам канстытуцыяналізму. Гэта не значыць, што першым жа натуральным узроўнем супольнасці з'яўляецца нацыя. Мой погляд цалкам супадае з тым меркаваннем Бэрка, што ў аснове цёплых пачуццяў да дзяржавы ляжыць прыхільнасць да невялікіх грамадскіх груп, да якіх мы належым.

«Дэмакратызацыя»

Некаторыя сучасныя тэарэтыкі лічаць, што надышоў час распаўсюдзіць дэмакратычныя працэдуры прыняцця рашэнняў на тыя вобласці грамадскага жыцця, якія на працягу доўгага часу лічыліся прэрагатывай «прыватнай» сферы, напрыклад прадпрымальніцкія структуры. У Злучаных Штатах галоўнымі прыхільнікамі гэтай ідэі з'яўляюцца Роберт Даль і Пітэр Бэхрач. Гэтае пытанне занадта вялікае, каб мы маглі тут даць на яго ўсёабдымны адказ, але каб удакладніць маю пазіцыю, я ўсё ж зраблю некалькі кароткіх заўваг. З адмаўлення рэзкага размежавання паміж «грамадскім» і «прыватным» вынікае, што я не збіраюся пагаджацца з тым нягнуткім і апрыярысцкім бачаннем ролі ўрада, якое дэманструюць некаторыя сацыялісты, лібералы-эканамісты і анархісты. Гэтаксама я магу толькі падазрона

ставіцца да таго погляду, што ўратаванне сучаснай дэмакратыі залежыць ад больш шырокага выкарыстання пэўнага метаду прыняцця рашэнняў. Пры некаторых адрозненнях Даль і Бэхрач аднолькава сцвярджаюць, што мы надзвычай строга падыходзім да зместу «палітычнай» катэгорыі[18]. Па сутнасці, яны абодва робяць адну і тую ж памылку, калі ўяўляюць дэмакратыю перад усім як набор фармальных правілаў. Ім уласцівая зацікаўленасць у чыста прадэдурнай форме народнага кіравання, якая, да таго ж, вызначаецца мажарытарным і эгалітарным ухілам, што больш адчувальны ў Бэхрача. Паказальна, што Даль вымушаны характарызаваць як «недэмакратычныя» некаторыя з тых шляхоў дэлегавання палітычных паўнамоцтваў, якія ён лічыць неабходнымі для забеспячэння эфектыўнага народнага кіравання[19]. Абодвум тэарэтыкам нестае яснага ўсведамлення адрознення паміж плебісцытнай і канстытуцыйнай дэмакратыямі і таго факту, што дэмакратыя павінна абумоўліваць цалкам увесь лад жыцця, каб быць больш чым абстрактнай ідэяй.

Палітычныя інстытуты нельга аддзяліць ад культурнага этасу народа. Такім чынам, калі грамадства пачынае ўсё менш аддана ставіцца да мэтаў, вышэйшых за кароткачасовыя эканамічныя паказчыкі і вузкія ўласныя інтарэсы, то распаўсюджванне пэўнага механізму прыняцця рашэнняў наўрад ці прывядзе да аднаўлення сапраўдных чалавечых каштоўнасцяў. Асвяжальны ўплыў погляду Даля і Бэхрача ў тым, што ён кідае выклік звычайным ліберальным і сацыялістычным меркаванням адносна ролі дзяржавы. Аднак і Даль, і Бэхрач не ідуць далей за новае спалучэнне гэтых поглядаў пад агульным кіраўніцтвам прынцыпу «больш дэмакратыі», на які разам з Ірвінгам Бэбітам можна адказаць, што значэнне мае не колькасць, а дасканаласць дэмакратыі[20]. Праблема вызначэння арганізацыйных сродкаў спрыяння лепшым бакам грамадства ў новых абставінах з'яўляецца, безумоўна, вельмі важнай. Падыходзіць да яе вырашэння трэба з прагматычнага пункту погляду, і

тыя цяжкасці, з якімі сёння сутыкаецца дэмакратыя, могуць вымагаць неардынарных падыходаў. Але без усведамлення прыроды супольнасці разумнасць любога падыходу будзе вельмі сумніўнай. Заклапочанасць станам дэмакратыі ў сучасным заходнім грамадстве вынікае ў першую чаргу з адчування пагрозы асноўным чалавечым каштоўнасцям. На жаль, пераважная частка сучаснай дэмакратычнай тэорыі няздольная прадэманстраваць і даказаць, што да такіх каштоўнасцяў належыць. Інтэлектуальнаму аздараўленню ў гэтай галіне перашкаджаюць разнастайныя дактрыны маральнага рэлятывізму і нігілізму. Пакуль жа гэтая фундаментальная загана захоўваецца, любыя спробы ажыццявіць структурныя рэформы будуць нагадваць блуканне ў цемры. Недастаткова, як зрабілася модным сярод сучасных сацыёлагаў, сцвярджаць, што змест «каштоўнасцяў» павінен зноў быць перагледжаны вучонымі. Дэмакратычная тэорыя вымагае сёння не суб'ектыўных «класіфікацый каштоўнасцяў» у духу плебісцытарызму, а спробы пераасэнсаваць праблемы народнага кіравання ў святле трансцэдэнтных нормаў супольнасці.

Заўвагі

1 Thomas Jefferson. *The Life and Selected Writings of Thomas Jefferson*. Пад рэдакцыяй Adrienne and William Peden (New York: Modern Library, 1944), 492, 670, 324.

2 *Ibid.*, 669, 670.

3 *Ibid.*, 671. Гэты параграф заснаваны амаль цалкам на красамоўным лісце Джэферсана да Джона Тэйлара ад 28 мая 1816 г.

4 *Ibid.*, 413.

5 «На аснове пачуццяў, якія ёсць матэрыя ў руху, мы можам пабудаваць усе патрэбныя нам дакладныя веды». *Ibid.*, 700. Гэтае меркаванне Джэферсана, як і шматлікія іншыя, адлюстроўвае ўплыў філасофіі Джона Лока.

6 *Ibid.*, 638.

7 *Ibid.*, 322.

[redacted] James MacGregor Burns. *The Deadlock of Democracy* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1963), 323, 334-35, 41.

9 James MacGregor Burns. *Uncommon Sense* (New York: Harper & Row, 1972), 129, 173.

10 Burns. *Deadlock of Democracy*. 338, 39-40.

11 Burns. *Uncommon Sense*. 175.

12 Уілмур Кэндал, напрыклад, піша наступнае: «Паколькі Бэрнс і яго аднадумцы не могуць атрымаць перамогу пры існуючых правілах, яны звяртаюцца да нас з прапановай змяніць правілы так, каб іх перамога зрабілася магчымай».— *Contra Mundum*. Пад рэдакцыяй Nellie D. Kendall (New Rockville, N.J.: Arlington House, 1971), 273 (выдзелена ў арыгінале).

13 Burns. *Uncommon Sense*. 173.

14 Cf. James Burnham. *Congress and the American Tradition* (Chicago: Henry Regnery Co., 1965), у асаблівасці Chap. 25. Гл. таксама Peter Viereck. *The Unadjusted Man* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1973), Chap. 15.

15 Гл., напрыклад: Reinhold Niebuhr. *Moral Man and Immoral Society* (New York: Charles Scribner's Sons, 1960); Hans Morgenthau. *Politics Among Nations* (New York: Alfred A. Knopf, 1959) і Raymond Aron. *Peace and War* (New York: Praeger, 1967).

16 Пазіцыя Нізбета абагульнена ў *Community and Power* (New York: Oxford University Press, 1962).

17 Robert Dahl. *After the Revolution?* (New Haven: Yale University Press, 1970), 102.

18 Гл. Dahl. *After the Revolution?* і Peter Bachrach. *The Theory of Democratic Elitism* (Boston: Little, Brown and Company, 1967).

19 Dahl. *After the Revolution?* 88-98.

20 Irving Babbitt. *Democracy and Leadership* (New York: Houghton Mifflin Co., 1924).

Раздзел XII

Дэмакратыя, кіраўніцтва і культура

Народнае кіраванне без эфектыўных канстытуцыйных абмежаванняў ёсць недапушчальная з этычнага пункту погляду з'ява, але і існаванне такіх абмежаванняў не гарантуе выпрацоўкі і дасягнення маральных мэтаў. Канстытуцыйныя абмежаванні з'яўляюцца неабходнай, але не дастатковай для рэалізацыі супольнага жыцця ўмовай. Усё вызначаецца адсутнасцю ці наяўнасцю таго, што я называю духам канстытуцыяналізму, які можа валодаць толькі народ з высокай духоўнай культурай.

Рэнэ дэ Вім Уільямсан сцвярджае, што «Канстытуцыя адлюстроўвае нацыянальнае сумленне»[1]. Спасылаючыся на Злучаныя Штаты, ён рабіў больш агульную заўвагу. Канстытуцыйная норма ёсць пастаянны напамін аб адрозненні паміж каштоўнасцямі, да якіх народ прыхільны ў лепшыя моманты сваёй гісторыі, калі палітычны курс вызначаецца ім у адпаведнасці з канчатковай маральнай мэтай, і недасканалымі, а часам нават і нізкімі, штодзённымі палітычнымі дзеяннямі. Закон, такім чынам, набывае маральную функцыю. Джон Мідлтан Мары пісаў наступнае: «Як дэмакратычнае грамадства праводзіць свабодныя выбары свайго ўрада, так і асобны яго грамадзянін павінен самастойна вырашыць выконваць свой абавязак на агульную карысць. Усе свае ўчынкі ён падпарадкоўвае сумленню. Яго законапаслухмянасць вынікае з разумення неабходнасці такога падпарадкавання яго лепшым «я», а не з загаду звонку»[2].

Самі па сабе прадстаўнічыя інстытуты, якія з'яўляюцца стрыжнем любой канстытуцыйнай сістэмы, не гарантуюць маральнасці і годнасці палітыкі ва ўмовах дэмакратыі. Трэба, каб народ не толькі прызнаваў, але і падтрымліваў кіраўнікоў, якія імкнуцца дзейнічаць на агульную карысць, што патрабуе пэўнай маральнай сталасці, праніклівасці і даверу. Па словах Уільямсана, «людзі без ідэалаў не могуць мець прадстаўнікоў»[3]. Істотны з пункту погляду маралі сэнс такой з'явы, як прадстаўніцтва, ляжыць у агульным усведамленні канчатковай мэты жыцця і прызнанні таго факту, што з адных асобаў атрымліваюцца лепшыя кіраўнікі, чым з іншых. Галоўным крытэрыем з'яўляецца наяўнасць асаблівых здольнасцяў, а не забяспечанасць ці высокае становішча ў грамадстве ў выніку, напрыклад, належнасці да вядомага роду. Добрым прадстаўніком варта лічыць таго, хто прадстаўляе імкненне сваіх суграмадзян да супольнасці, а не нізкія своекарыслівыя інтарэсы асоб ці груповак. Ажыццяўленне вышэйшай мэты дэмакратыі немагчымае без гатоўнасці грамадзяніна давяраць абраным кіраўнікам ажно да паважання тых іх рашэнняў, якія супярэчаць яго ўласным жаданням у дадзены момант. Каб заслужыць такі давер, народны абраннік не можа быць шэрай, ардынарнай асобай. Апроч памяркоўнасці і ведаў, ён павінен у большай, чым яго выбаршчыкі, ступені валодаць пачуццём маральнай накіраванасці палітыкі. Прызначаны на пасаду, якая дае яму права весці за сабой, а не толькі сляпа выконваць чужую волю, ён павінен быць здольны стаяць вышэй за народныя страсці і настрой у дадзены момант і нават глядзець за межы свайго тэрміну ў гісторыі.

Хачу яшчэ раз адназначна сказаць, што канстытуцыйная дэмакратыя мае на ўвазе і патрабуе кіраўніцтва. У адрозненне ад розных утапічных праектаў любая жыццяздольная форма кіравання будзе мець сваю «эліту». Дэмакратычны ідэал — гэта не скасаванне інстытута кіраўніцтва, а як мага большая колькасць кіраўнікоў і стварэнне ўмоў, якія б заахвочвалі народных абраннікаў на дзейнасць

дзеля агульнай карысці. Джон Хэлоўэл меў рацыю, калі казаў наступнае: «Адмаўленне ўлады не знаходзіцца ў ліку характэрных рысаў дэмакратыі; гэта адзнака тыраніі. Без улады свабоды быць не можа, бо пры адсутнасці ўлады ад свабоды да злоўжыванняў застаецца адзін крок»[4].

Канстытуцыяналізм адыгрывае вялікую ролю. Ён абмяжоўвае імкненні як электарату, так і абраных кіраўнікоў да злоўжывання ўладай. Аднак гэтыя абмежаванні будуць маральна эфектыўныя толькі ў тым выпадку, калі яны з'яўляюцца часткай высокіх людскіх імкненняў. Наступныя радкі Райнхольда Нібура змяшчаюць яго прызнанне значнасці маральнай культуры:

Прадметам палітыкі з'яўляюцца вонкавыя і сацыяльныя абмежаванні эгаізму асоб і нацый, скасаваць якія не мае дастатковага маральнага права ніякая праява індывідуальнага ці калектыўнага волевыяўлення. Аднак праўда і тое, што вонкавых абмежаванняў недастаткова, калі не дзейнічаюць ці ўвогуле адсутнічаюць пэўныя ўнутраныя маральныя перашкоды на шляху людскіх амбіцый. Захаванне сацыяльнага парадку ў грамадстве індывідуумаў, для якіх заўсёды на галоўным месцы ўласныя інтарэсы, патрабуе тыраніі. На шчасце, інтарэсы людзей не заўсёды вызначаюцца выключна эгаізмам. У жыцці нацыі дэмакратычнаму кіраванню заўсёды застаецца больш месца, чым абсалютызму Томаса Хобса[5].

Узнікненне і захоўванне ўсеагульнага пачуцця належнай мэты палітычнага парадку патрабуе спалучэння найбольш высакародных духоўных традыцый чалавецтва і творчага падыходу ў іх прыстасаванні да новых абставінаў. Маральнасць у палітыцы залежыць ад выхавання і адукацыі, атрыманых у сям'і, школе, універсітэце, царкве, праз мастацкія творы і ў не меншай ступені праз той узор, які ўяўляюць сабой добрапрыстойныя людзі. Апроч разумовых і інтэлектуальных здольнасцяў, грамадзяне і іх прадстаўнікі ва ўмовах дэмакратычнага ладу павінны хоць у некаторай ступені імкнуцца да супольнага жыцця — мэты, якая з'яў-

ляецца маральным абавязкам пры немагчымасці поўнага яе здзяйснення. Грамадзяне Захаду абавязаны ўсведамленнем гэтай вышэйшай сацыяльнай каштоўнасці і яе вытокаў класічнай і іудзейска-хрысціянскай філасофскай традыцый. Асабліва хрысціянству, погляды якога на тое, хто павінен рабіць уклад і ўдзельнічаць у супольным жыцці, з'яўляюцца падмуркам народнага кіравання. Адданасць члена дэмакратычнага грамадства справе, якая не абмяжоўваецца яго часам і месцам жыцця, роўна як і ўласнымі інтарэсамі яго народа, ёсць не здрада ідэі народнага самакіравання, а зацвярджэнне аб'яднальнага прынцыпу, які толькі і можа забяспечыць ажыццяўленне гэтай ідэі і надаць ёй маральную вартасць.

Сапраўднае кіраванне, як і дух канстытуцыяналізму, несумяшчальнае з духоўнай пагардай. Хоць народны абраннік і павінен, у пэўным сэнсе, імкнуцца быць вышэй за сваіх выбаршчыкаў, яго спробы дасягнуць такой незалежнасці будуць значна адрозніваццца ад сапраўднай мэты такога размежавання. У наступных радках Ірвінга Бэбіта змешчана крытыка тых, хто ўзвялічвае недасканаласць чалавека і робіць гэта з пэўным пачуццём пагарды: «Маральныя арыенціры для чалавека павінны быць настолькі вышэйшыя за яго маральныя якасці, каб пры параўнанні з імі ён адчуваў сябе духоўна недасканалым. Такі чалавек заслугоўвае таго, каб у сваю чаргу служыць арыенцірам і, такім чынам, быць кіраўніком»[6].

Адчуванне кантрасту паміж сапраўдным прызначэннем чалавека, адлюстраваным у прызнаных цывілізацыяй узорных нормах паводзін, і яго паводзінамі рэальнымі неаддзельнае ад ідэі кіравання, якое мае маральны аўтарытэт. Варта падкрэсліць, што такое патрабаванне мае самае непасрэднае дачыненне да дэмакратыі, бо менавіта пры гэтай форме кіравання кожны дарослы грамадзянін у пэўнай ступені з'яўляецца кіраўніком іншых. Яшчэ адной крыніцай канстытуцыяналізму з'яўляецца, у высокім сэнсе, усведамленне абмежаванасці і патэнцыялу чалавека, якое вынікае з

тысячаў год духоўнага досведу і інтэлектуальнага развіцця. Свае палітычныя паводзіны мы будуем з улікам існавання агульнай законнай улады, бо ведаем, што дачасная перакананасць, своекарыслівасць і нават яўнае зло заўсёды пагражаюць пранікненнем у нашыя планы. Абяцаючы паважаць распрацаваную на агульную карысць канстытуцыю, мы прызнаем сваю недасканаласць і сваё святое прызначэнне.

Заўвагі

1 René de Visme Williamson. *Independence and Involvement* (Baton Rouge: Lousiana State University Press, 1964), 126-27.

2 John Middleton Murry. «*The Moral Foundation of Democracy*». *Fortnightly* (September, 1947), 168.

3 Williamson. *Independence and Involvement*. 198.

4 John Hallowell. *The Moral Foundation of Democracy* (Chicago: The University of Chicago Press, 1954), 119.

5 Reinhold Niebuhr. *The Children of Light and the Children of Darkness* (New York: Charles Scribner's Sons, 1960), 182.

6 Irving Babbitt. *Democracy and Leadership* (New York: Houghton Mifflin Co., 1924), 257.

ЧАСТКА ПЯТАЯ

Пасляслоўе

Раздзел XIII

Агульная карысць і гісторыя

Мэтай маёй працы было вызначыць, у якой ступені і якая форма дэмакратыі сумяшчальная з этычным імператывам чалавечага існавання. Аргументацыя на карысць фундаментальнага размежавання канстытуцыйнай і плебісцытнай форм дэмакратыі і дэманстрацыя этычнай непаўнацэннасці апошняй дазволілі паказаць, якім чынам трансцэдэнтны маральны парадак можа ўплываць на палітыку. Пад уплывам этычнага сумлення палітыка спрыяе дасягненню агульнай карысці і выпрацоўцы такой якасці жыцця, якую пры больш цеснай узаемасувязі паміж людзьмі можна назваць супольнасцю. Змест паняцця агульнай карысці ў дачыненні да дэмакратыі можна ўдакладніць, калі разгледзець некаторыя магчымыя контраргументы маім разважанням.

Я магу вылучыць і развіць чатыры цесна звязаныя паміж сабой лініі такіх контраргументаў. Па-першае, няёмкасць можа выклікаць той факт, што вяршэнства маралі я не атаясамліваю з канкрэтнымі прынцыпамі дабра. Галоўным крытэрыем этычнага жыцця з'яўляецца не разважлівасць, а вельмі асаблівая якасць волі. Этычная вартасць вызначаецца не сляпым перайманнем інтэлектуальнай мадэлі, якая існавала раней. Этычная ўлада, вяршэнства якой у рэшце рэшт прызнае чалавек, ёсць асэнсаванне больш высокага прызначэння на аснове рэальнага досведу. Носьбітам, але не загадчыкам гэтай больш узнёслай волі ў тым сэнсе, што ён мае права самастойна вызначаць, што добра,

а што — не, з'яўляецца канкрэтны чалавек. Тым не менш, этычны змест высокай волі рэалізуецца ў канкрэтных сітуацыях. Нават нягледзячы на тое, што розум таксама адыгрывае тут важную ролю, няварта шукаць у прытрымліванні патрабаванняў маралі універсальныя для ўсіх часоў і месцаў «прынцыпы» паводзін. Рэалізацыя этычнай мэты жыцця сапраўды патрабуе арыенціраў, каб скіраваць людскія дзеянні менавіта ў гэтым напрамку, аднак вышэй за ўсе канкрэтныя правілы паводзін стаіць этычная выснова з кожнай сітуацыі. Палітыка, каб спрыяць рэалізацыі агульнай карысці, не павінна імкнуцца да фармулявання галоўнага этычнага плана і цэнтралізаванага яго здзяйснення. Права прымаць рашэнні аб тым, што будзе на агульную карысць, не можа быць манапалізавана асобнымі разумнымі індывідуумамі ці групоўкамі. Цяжка ўявіць існаванне добрага грамадства без законаў і іншых форм кантролю, але нават найбольш дасканала распрацаваныя і універсальныя схемы няздольныя ўлічыць усю разнастайнасць і складанасць жыцця.

Па-другое, выклікаць пытанні можа і той факт, што, нават усведамляючы і дэкларуючы вяршэнства этычных нормаў, аўтар не супрацьпастаўляе ўласныя інтарэсы асобных людзей, груповак і аб'яднанняў прынцыпам агульнай карысці, асноўным з якіх з'яўляецца адсутнасць канкрэтнага інтарэсу. Наадварот, усё чалавечае існаванне з улікам этычнага жыцця падносіцца як імкненне да рэалізацыі пэўных інтарэсаў. Жыццё без інтарэсаў — відавочна супярэчнае спалучэнне. Не большы сэнс мае і палітыка без партыйнага дзялення. Няварта чакаць дасягненняў і прагрэсу без гатоўнасці людзей і груповак да спаборніцтва і прасоўвання сваіх інтарэсаў. Мэта, якая не падтрымліваецца энергіяй імкнення, не мае ніякага дачынення да рэальных дзеянняў. Адзіным сродкам сцвярджэння вяршэнства этычных нормаў з'яўляюцца толькі канкрэтныя намаганні зацікаўленых у этычным жыцці людзей і груповак, якія імкнуцца зацвердзіць сваю волю насуперак супрацьлеглым інтарэсам.

Па-трэцяе, у кнізе гаворка ідзе аб тым, што ніводнае

грамадства не можа быць пабудаванае выключна ці ў асноўным на этычных імкненнях сваіх грамадзян. З тае прычыны, што прырода чалавека мае істотныя і непазбежныя маральныя заганы, асабісты і грамадскі парадак можа часам вызначацца нізкімі імкненнямі чалавека. Гэта не горшы варыянт, бо своекарыслівасць добра разумее, што ў рэалізацыі ўласных інтарэсаў самакантроль і самадысцыпліна дапамагаюць больш, чым перашкаджаюць. Вельмі важнай з этычнага пункту погляду мэтай канстытуцыйнага ладу з'яўляецца асэнсаванне своекарыслівасцю неабходнасці быць больш стрыманай і менш напорыстай. Клопат аб уласных доўгатэрміновых інтарэсах і наяўнасць пэўнага заахвочвання з боку грамадскіх структур вымушаюць своекарыслівасць улічваць існаванне ў грамадстве і іншых інтарэсаў, у тым ліку этычнага натхнення. Такім чынам, разумная своекарыслівасць адпавядае, хоць і ў вельмі сціплай ступені, мэтам этычнага жыцця. Яна можа нават забяспечваць ненаўмысную этычную падтрымку прынцыпаў агульнай карысці.

Па-чацвёртае, усе выказаныя тут этычныя погляды далёкія ад самападману. Мая этычная тэорыя не сцвярджае, што эгаізм з чалавечага жыцця і тым больш з палітыкі можа быць выгнаны цалкам. Але імкнуцца да дасягнення мэтаў этычнага жыцця трэба нават часам у вельмі неспрыяльным асяроддзі. Абмежавальны ўплыў прынцыпаў этычнага жыцця на розум людзей трэба ўсведамляць і карыстацца ім для пераадолення перашкодаў, якія стаяць на шляху іх ажыццяўлення. Можна сказаць, што этычны элемент канстытуцыяналізму прызнае інтарэсы, якія супярэчаць агульнаму дабру, толькі ў сэнсе іх непазбежнасці. Амаральныя матывы складаюць частку таго нярэдка вельмі расчаравальнага матэр'ялу, з якога павінны выраблядца сродкі прасоўвання прынцыпаў агульнай карысці. Этычная воля павінна рабіць жыццё больш высакародным, і яна сапраўды ўплывае на яго такім чынам. Яна пастаянна прыстасоўваецца да своекарыслівасці і, калі толькі магчыма, выкарыстоўвае яе

дзеля дасягнення сваіх мэтаў. Вышэйшая воля робіць канкрэтны, хоць і абмежаваны ўклад у справу агульнай карысці. Такому рэалістычнаму падыходу да этыкі, які грунтуецца на пошуку адпаведнасці паміж сродкамі і канкрэтнымі абставінамі, можна супрацьпаставіць занадта паважлівае стаўленне да высокіх, але абстрактных прынцыпаў. Не маючы рэальнага падмурку, маралізатарства такога кшталту робіць этыку неэфектыўнай і нават непрыдатнай для абстрактнага ўжывання. Ёсць усе падставы сумнявацца ў маральнасці ідэалістычнага стаўлення да маралі, калі ад індывідуума ўвогуле не чакаецца, каб ён выкарыстоўваў усе адкрытыя для яго маральныя магчымасці.

Тыя, хто адмаўляе існаванне агульных крытэрыяў дабра, ніколі не пагодзяцца з ідэяй безумоўнай перавагі аднаго палітычна-грамадскага ладу над іншым. З іншага боку, для тых, хто наяўнасць гэтых крытэрыяў прызнае, прапанаваны погляд на этыку і палітыку будзе здавацца вельмі расплывістым і двухсэнсоўным. Ці этыка ў палітыцы не азначае існавання выразных і відавочных прынцыпаў дабра, якія ўсведамляюцца з дапамогай розуму і якія дастаткова толькі прызнаць, каб грамадства і чалавечыя паводзіны адразу зрабіліся дабрадзейнымі? Калі нейкім чынам не вызначана належная мэта людскіх намаганняў, то адкуль узяцца ведам, у якім напрамку павінна ісці грамадства, і ці ўдасканальваецца яно або выраджаецца? Звязванне імкнення да агульнай карысці з пастаянным прыстасаваннем да наяўнай сітуацыі ставіць чалавека ў залежнасць ад зменлівых гістарычных абставін. І ці не павінна сапраўдная этычная універсальнасць быць цалкам свабоднай ад асабістых інтарэсаў? Ці не з'яўляецца агульная карысць, складзеная з асабістых інтарэсаў, нічым іншым, як няўстойлівым спалучэннем своекарыслівых груповак? Што можа пагражаць ідэі этыкі ў палітыцы больш за перакананасць у маральнай недасканаласці жыцця і немагчымасці яго палепшыць і, што яшчэ горш, вынясенне такога меркавання ў вызначэнне этыкі? Такі погляд адхіляе больш высокі этычны змест палітыкі і

заклікае задаволіцца вельмі сціплымі спадзяваннямі. Каб падагульніць усё, што было сказана, я хачу падкрэсліць, што сапраўдны крытэрый палітычнай дабрадзейнасці павінен не толькі быць выразным, канкрэтным і даступным для разумення, але і стаяць значна вышэй за невысакародныя падзеі нашага зменлівага гістарычнага існавання[1].

Канкрэтнасць этычнага дабра

Адказаць на пастаўленыя вышэй пытанні можна, даўшы больш поўнае тлумачэнне пэўным аспектам канцэпцыі этычнага вяршэнства, ідэяй якога прасякнута гэтая кніга. Дзеля гэтага будзе дарэчы суаднесці прынцыпы канстытуцыйнай дэмакратыі і агульнай карысці з канцэпцыяй каштоўнаснага гістарыцызму і яе месцам у філасофіі. Адзначыць трэба і тое, што этычны імператыў, будучы трансцэндэнтным у дачыненні да гістарычных асаблівасцяў, таксама з'яўляецца адной з рухаючых сіл у гісторыі і, такім чынам, у дачыненні да канкрэтных абставін становіцца іманентным. Я меў на ўвазе прапанаваць гістарычную канцэпцыю этычнай універсальнасці і агульнай карысці ў палітыцы. Насуперак распаўсюджанаму меркаванню, погляд на трансцэдэнтнае ў гісторыі як на патэнцыяльна чыста іманентную з'яву не пагражае яго цэласці і не адмаўляе яго кіруючай ролі ў чалавечым жыцці. Наадварот, менавіта магчымая неад'емнасць этычнай універсальнасці ад усяго, што адбываецца, непарыўна звязвае трансцэдэнтнае з зямнымі людскімі справамі. Гарантам яго дарэчнасці і эфектыўнасці ў зменлівых канкрэтных абставінах з'яўляецца менавіта разнастайнасць зместу[2].

Сцвярджэнне агістарычнай канцэпцыі этычнага вяршэнства будзе азначаць пазбаўленне свету, у якім праходзіць наша жыццё, адзінай упарадкавальнай сілы. Менавіта *адмаўленне* магчымасці сінтэзу універсальнага і асобнага парушае цэласнасць і дарэчнасць вяршэнства этыкі. Створаная мысліцелем, які добра разумее важнасць этыкі, абстрактная мадэль добрага грамадства сапраўды можа

ўлічваць этычны імператыў і сыходзіць з разумення універсальнасці яго мэты, але стварэнне з прынцыпу этычнай універсальнасці інтэлектуальнага шаблону беззваротна аддаляе тое, што лічыцца нормай, ад канкрэтных патрэб гістарычных сітуацый. Сапраўдная універсальнасць здзяйсняецца менавіта ў канкрэтных дзеяннях, якія адпавядаюць гэтым патрэбам.

Глыбока ўкаранёная інтэлектуальная звычка падзяляць усёпранікальнасць этыкі і асобнасці гістарычнага досведу чалавека маюць шмат адмоўных практычных і тэарэтычных наступстваў. Адно з іх тое, што такія тэрміны, як «дабрадзейнасць», «справядлівасць», «дабро» і «агульная карысць», калі выпусташыць з іх змест, які нададзены канкрэтным досведам, становяцца надта ж недакладнымі і настолькі расплывістымі, што нават могуць ужывацца дзеля вызначэння цалкам адваротных паняццяў. Агістарычны этычны рацыяналізм выяўляе некаторую дарэчнасць і абгрунтаванасць толькі з прычыны таго, што філосафы, якія аналізуюць уласцівыя яму паняцці, надаюць ім канкрэтны эмпірычны змест. Абстрактныя паняцці этычнай філасофіі абвяргаюцца яе ўжываннем на практыцы. У адрозненне ад агістарычнага погляду на этыку і палітыку гэтая праца сцвярджае, што прырода сапраўднай этычнай універсальнасці праяўляецца толькі ў канкрэтных дзеяннях, якія спрыяюць яе пашырэнню. Сутнасць этычнага спасцігаецца ў канкрэтных гістарычных праявах, а не ў абстрактнай, адарванай ад рэальнасці і не звязанай з дзейнасцю чалавека сферы.

Важнасць усведамлення універсальнасці, такім чынам, можна адлюстраваць на прыкладзе этыкі абранага народам урада. Я ўжо казаў, што схемы канстытуцыйнай дэмакратыі здольныя спрыяць здзяйсненню высокага прызначэння чалавека, а плебісцытная дэмакратыя толькі перашкаджае этычнаму жыццю. Гэта значыць, што этычная універсальнасць знаходзіць праяву ў пэўных схемах дзеянняў, якія выключаюць іншыя схемы. Трэба адзначыць, што перавагі,

якія надаюцца пэўным паводзінам, *увасабляюць* мэту этычнага жыцця, праліваюць святло на асаблівасці яго прыроды і яго скіраванасць у канкрэтных палітычных абставінах. Без такога канкрэтнага ўвасаблення азначэнні таго, што з'яўляецца этычным у палітыцы, робяцца бессэнсоўнымі і могуць весці да тэарэтычных маніпуляцый.

Супрацьпастаўленне канстытуцыйнай і плебісцытнай форм дэмакратычнага кіравання ўвасабляе два абсалютна розныя пункты погляду на маральную прыроду чалавека. Гэтак сама, як тэрмін «этычная універсальнасць» набывае рэальны змест толькі ў рамках канкрэтных схем учынкаў, так і «дэмакратыя» атрымлівае сэнс толькі ў рамках канкрэтных абставін. Дзве гэтыя формы дэмакратыі — гэта не два варыянты адной з'явы, бо яны патрабуюць вельмі розных інстытутаў і маюць на ўвазе рэзка супрацьлеглыя погляды на прыроду чалавека і грамадства. Іх этычныя канцэпцыі канфліктуюць паміж сабой. Выкарыстанне слова «дэмакратыя» дзеля вызначэння абедзвюх і дэманстрацыі такім чынам неабходнасці кіравання народнай згоды робіць такое тэрміналагічнае падабенства вельмі небяспечным, бо яно нібыта паказвае на глыбокую блізкасць дзвюх формаў. Аднак канстытуцыйная і плебісцытная дэмакратыя — гэта дзве ўзаемавыключальныя плыні.

Канстытуцыйная дэмакратыя, калі падагульніць яе некаторы канкрэтны змест, бачыць неабходнасць абмяжоўваць народную волю, якая існуе на дадзены момант. Прадстаўнічыя і іншыя інстытуты прадугледжваюцца ёю дзеля таго, каб спрыяць выпрацоўцы і выяўленню высокіх чалавечых імкненняў. Пад народам канстытуцыйная дэмакратыя разумее сукупнасць больш-менш цесных аб'яднанняў грамадзян, чыё жыццё вызначаецца, а інтарэсы ў значнай ступені выражаюцца праз гэтыя аб'яднанні. Такая форма кіравання спрыяе ў першую чаргу распаўсюджванню прамежкавых і аўтаномных аб'яднанняў і абмежаванай, дэцэнтралізаванай палітычнай уладзе. Плебісцытная дэмакратыя ў чыстым выглядзе не існуе, але яе ідэалам з'яўляецца

канцэпцыя неабмежаванай улады колькаснай большасці, якая належыць Русо. Галоўную ролю ў вызначэнні палітыкі адыгрываюць жаданні людзей, якія ўзнікаюць пад уплывам моманту. Плебісцытнай дэмакратыі адпавядае стаўленне да народа як да аднароднай масы індывідуумаў. Гэтая форма кіравання аддае вялікім калектывам перавагу над мясцовымі і прыватнымі аб'яднаннямі і садзейнічае цэнтралізацыі і павелічэнню памераў урада.

Калі не надта ўважліва і крытычна параўноўваць гэтыя дзве формы народнага кіравання, то яны, на першы погляд, будуць мець шмат агульных рысаў — напрыклад, вяршэнства народа, выбарчую канкурэнцыю, шырокае выбарчае права і падсправаздачны народу ўрад. Але ў сапраўднасці іх інстытуты і працэдуры набываюць непараўнальныя адрозненні. Сутнасць іх залежыць ад той ролі, якую яны прызначаны адыгрываць у агульным цэлым, а таксама характару і мэтаў тых асоб, якія імі карыстаюцца. Маё ранейшае меркаванне, што «вяршэнства народа» можа мець вельмі розны змест, мае дачыненне і да такіх тэрмінаў, як «народ», «народная згода» і іншых. Выбарчае права можа выкарыстоўвацца аднароднай, пазбаўленай усялякіх каранёў народнай масай ці грамадзянамі, аб'яднанымі ў жыццяздольныя суполкі. Яно можа адлюстроўваць страсці, якія апаноўваюць людзей у дадзены момант, ці добра прааналізаваныя і ўзважаныя меркаванні. Галасаванне можа дапамагчы рэалізаваць яўна партыйныя інтарэсы ці адказныя намаганні на агульную карысць. Служба прадстаўнікоў урада нібыта дзеля народу можа вызначацца дэмагагічным абяцаннем даброт ні за чый кошт ці ажыццяўленнем непапулярнага, але неабходнага палітычнага курсу.

Апісанае вышэй — гэта не прыклад адных і тых самых інстытутаў, якія могуць працаваць дзеля розных мэтаў. Створаныя чалавекам, яны не з'яўляюцца нейкімі нязменнымі прадметамі за рамкамі канкрэтных чалавечых імкненняў, нібыта кантэйнеры, якія, змяшчаючы розныя вадкасці, захоўваюць сваю форму. Форму нельга аддзяліць ад сут-

насці. Сутнасць інстытутаў складаецца з канкрэтных дзеянняў. Накіраваная на дасягненне розных мэтаў дзейнасць абумоўлівае стварэнне розных інстытутаў.

Трэба падкрэсліць, што стварэнне інстытутаў, якія адпавядалі б канстытуцыйнай дэмакратыі, патрабуе перавагі ў грамадстве грамадзян канкрэтнага складу. З перавагі грамадзян зусім іншага кшталту сыходзіць дэмакратыя плебісцытная. Калі ва ўмовах канстытуцыйнай дэмакратыі пераважным робіцца менавіта апошні тып, то сама форма кіравання ператвараецца ў дэмакратыю плебісцытную. Той факт, што новы рэжым, як і ранейшы, ужывае мову, уласцівую канстытуцыйнай форме, і захоўвае некаторыя канстытуцыйныя структуры, не мае вялікага значэння. Сутнасць грамадства ўжо пачынае вызначацца тымі мэтамі, ажыццявіць якія імкнецца большасць новага складу, і, такім чынам, вымагае новых інстытутаў.

Паміж мэтамі, якія атрымліваюць палітычнае ўвасабленне ва ўмовах канстытуцыйнай і плебісцытнай дэмакратый, існуе рэзкае адрозненне. Гэта не азначае, што часовае суіснаванне гэтых узаемавыключных схемаў немагчымае. Сапраўды, з канстытуцыйнай дэмакратыяй непазбежна звязана наяўнасць у грамадстве такіх палітычных і іншых элементаў, якія ў большай ці меншай ступені пагражаюць яе высокаму прызначэнню. Асэнсаванне такой непазбежнасці непарыўна звязана з усведамленнем высокай мэты палітычнай дзейнасці і адлюстравана ў тых арганізацыйных сродках, якія выкарыстоўваюцца дзеля яе дасягнення. І тым не менш, абслугоўванне інстытутамі канстытуцыйнай дэмакратыі плебісцытных інтарэсаў ставіць іх існаванне пад пагрозу ці нават у пэўнай ступені знішчае іх.

Мысляры, схільныя размяжоўваць сапраўдную этычную універсальнасць і абставіны жыцця, тэорыю этыкі і палітыкі, трактуюць абстрактна, не звяртаючы асаблівай увагі на тыя канкрэтныя эмпірычныя элементы, якія яна ўтрымлівае. У найгоршым выпадку супадзенне выкарыстаных рознымі аўтарамі тэрмінаў успрымаецца як доказ пада-

бенства поглядаў. Выкарыстанне Жан-Жакам Русо такіх тэрмінаў, як «дабрадзейнасць», «справядлівасць» і «агульная карысць», і яго шматлікія спасылкі на грэчаскую філасофію нібыта паказваюць на блізкасць яго погляду да поглядаў Платона і Арыстоцеля. Цесна спалучаным з ідэямі хрысціянства з прычыны частага выкарыстання слова «спачуванне» можа здавацца і яго погляд на мараль. Аднак, як ужо было паказана, змест тэрмінаў пры выкарыстанні іх Русо значна адрозніваецца ад таго зместу, які ўкладалі ў іх яго, як здавалася б, папярэднікі. Думка Русо, у сутнасці сваёй, з'яўляецца адыходам ад класічнай і ад хрысціянскай традыцый.

Філасофія Русо служыць таксама добрай ілюстрацыяй таго, што сапраўдны змест канцэпцыі этычнага дабра раскрываецца толькі праз тыя дзеянні, на якія яны натхняюць і якіх патрабуюць ад чалавека. У палітычнай філасофіі Русо агульная карысць вызначаецца нібыта дабрадзейнай агульнаю воляй, уласцівай народу. Я хацеў бы звярнуць вашу ўвагу на тое, што дабрадзейнасць агульнай волі дэманструе той факт, што яна адмаўляе асобныя інтарэсы. Удзел грамадзян у агульнай волі патрабуе, каб іх сацыяльныя і палітычныя прыхільнасці былі адданыя аднаму цэламу. Пры разглядзе грамадскіх пытанняў грамадзяне павінны заплюшчваць вочы на магчымы ўплыў заканадаўчых актаў на тыя грамадскія групоўкі, якім яны спачуваюць, бо партыкулярысцкія інтарэсы па прыродзе сваёй супярэчаць агульнай волі. Акты ў імя вяршэнства народа павінны быць пазбаўлены групавых інтарэсаў. У «Грамадскім пагадненні» Русо шмат намаганняў прыкладае дзеля таго, каб ачысціць грамадства ад усяго, што аддзяляе грамадзяніна ад калектыву, і рашуча адхіляе магчымасць існавання ў дзяржаве розных грамадскіх і палітычных аб'яднанняў. Адзінай крыніцай дабрадзейных народных рашэнняў можа быць толькі недыферэнцыяваная, аднародная народная маса. Русо адначасова паўстае як радыкальны індывідуаліст, які імкнецца да «вызвалення» чалавека з-пад уплыву асобных аб'яднан-

няў, і радыкальны калектывіст, для якога аднамернае палітычнае асяроддзе з'яўляецца адзінай арэнай прыкладання дабрадзейных людскіх намаганняў[3].

Вельмі важна ўсвядоміць, што, на думку Русо, ажыццяўленне імкнення да агульнага дабра не можа і не павінна ўлічваць разнастайных інтарэсаў у грамадстве. Барацьба за ўплыў з боку індывідуумаў і груп, якая характарызуе любую палітычную дзейнасць, выклікае ў яго агіду і адмаўленне як сродак вызначэння належнага палітычнага курсу. Сцвярджаючы поўную несумяшчальнасць агульнага дабра з партыкулярысцкімі інтарэсамі, Русо, па сутнасці, сцвярджае маральную неабходнасць забароны на палітычную дзейнасць.

Сутнасць канцэпцыі агульнага дабра Русо, такім чынам, ёсць наступ на партыкулярысцкія інтарэсы і сацыяльныя прыхільнасці. Важнасць майго аналізу будзе зразумелая лепш, калі погляды Русо разглядаць у параўнанні з развіццём амерыканскай палітычнай сістэмы. У сваёй працы аб найбольш адметных рысах амерыканскага грамадства Алексіс дэ Таквіль падкрэслівае пераважнае значэнне груп і аб'яднанняў. Амерыканцы заўсёды імкнуліся да стварэння прыватных і мясцовых суполак, якія баранілі б іх інтарэсы. Амерыканскае грамадства, будучы схільным да перадачы права прыняцця рашэнняў тым, каго яны непасрэдна закранаюць, вызначаецца значнай дэцэнтралізаванасцю сацыяльных структур. Імкненне замацаваць ініцыятыву за людзьмі садзейнічала захаванню істотнага мясцовага кантролю над палітычнай уладай і абмежаванню ўлады цэнтральнай. У адрозненне ад нянавісці Русо да фракцый і аб'яднанняў і яго ідэалу недыферэнцыяванай народнай масы як адзінага аўтара дабрадзейных рашэнняў амерыканцы стварылі складаную і разгалінаваную сетку аб'яднанняў, інтарэсаў і улады — ад сямей, бліжэйшых суседзяў, рэлігійных суполак і раёнаў да федэральнай сістэмы і канстытуцыйных структур абмежавання і процівагі.

Гэтак сама, як канкрэтныя сацыяльныя і палітычныя

рэцэпты Русо з'яўляюцца праявай яго этычнага ідэалізму, так і традыцыйныя сацыяльныя і палітычныя структуры Злучаных Штатаў грунтуюцца на канкрэтных прынцыпах зусім іншай этыкі. Будучы вынікам свядомых намаганняў ці натуральнага развіцця, амерыканская традыцыя сцвярджае, што чалавек рэалізуе сваё прызначэнне найлепшым чынам праз жыццё ў групах і праз сваю дзейнасць, якая ў першую чаргу скіравана на змяненне абставін уласнага жыцця. Думка, што людзі самі нясуць галоўную ці нават выключную адказнасць за сваё ўдасканаленне і паляпшэнне ўмоў свайго жыцця, а таксама за ўмацаванне супольнага жыцця з тымі, з кім яны ўваходзяць у кантакт, увасабляе даўнюю этычную традыцыю Захаду, якая вынікае з хрысціянскай запаведзі аб любові да бліжняга. Пачуццё адказнасці за канкрэтных асоб, якія знаходзяцца побач і, магчыма, добра знаёмыя чалавеку, істотна адрозніваецца ад добрых пачуццяў да нікога асобна ці тых, хто знаходзіцца на значнай адлегласці. Апошняя якасць больш нагадвае маральную позу і не патрабуе асаблівых намаганняў. А ў першым выпадку маральная пазіцыя вымагае канкрэтных і нялёгкіх дзеянняў і спрыяе выхаванню пэўнага маральнага характару.

Традыцыйная заходняя этыка натхняе тыя сацыяльныя і палітычныя структуры, якія ўвасабляюць прынцып любові да бліжняга, здзяйсняюць яго ці яму спрыяюць. Канкрэтную праяву этычная ўсёпранікальнасць атрымлівае ў дзеяннях і аб'яднаннях, якія развіваюць гуманістычную арыентацыю чалавека. Этычная мэта і канкрэтныя шляхі яе дасягнення неаддзельныя адзін ад аднаго, як любыя форма і сутнасць. Русаісцкая этыка рэзка адрозніваецца ад традыцыйных амерыканскіх этычных поглядаў сваім рашучым адмаўленнем супольнага прызначэння чалавека і вынікаючай канкрэтнай яго адказнасці і, такім чынам, дэманструе сваю сутнасць. Дабрадзейнасць, паводле Русо,— гэта калектыўная сфера, у якой адсутнічае канкрэтны сацыяльны абавязак. Наяўнасць жа сацыяльнага абавязку патрабуе маральных якасцяў у традыцыйным сэнсе.

Далей Русо тлумачыць, што дзеля адпаведнасці законаў агульнай волі яны павінны быць прадуктам усіх грамадзян у аднолькавай ступені і ў аднолькавай ступені да ўсіх іх мець дачыненне. Каб такая аднолькавасць мэты зрабілася рэальнасцю, грамадства павінна быць пазбаўлена традыцыйнай няроўнасці і падзелу. Пакуль грамадзян фарміруюць іх адпаведныя асяроддзі з рознымі ўмовамі жыцця, яны будуць мець розныя мэты і будуць у рознай ступені закранацца заканадаўчымі актамі — факт, які пазбаўляе законы іх універсальнага грамадскага характару. Традыцыйныя амерыканскія сацыяльныя і палітычныя погляды сыходзяць з таго, што ажыццяўленне чаго-небудзь на агульную карысць патрабуе існавання самых розных інтарэсаў і ўмоў. На думку ж Русо, агульная карысць вымагае аднолькавасці мэтаў і ўмоў жыцця. Гэта значыць, што сваю маральную існасць чалавек атрымлівае з усёўключнага, безаблічнага і недыферэнцыяванага калектыву з яго агульнаю воляй.

Два погляды на этыку і палітыку, якія часткова выкарыстоўваюць аднолькавую тэрміналогію, дэманструюць, такім чынам, сваё поўнае адрозненне пры іх увасабленні ў канкрэтных сацыяльных і палітычных структурах. Канстытуцыйная і плебісцытная дэмакратыя — гэта не два варыянты адной, па сутнасці, формы кіравання, а палітычныя адлюстраванні несумяшчальных падыходаў да прыроды і прызначэння чалавека.

Этыка свабоды і разнастайнасці

Тут можа ўзнікнуць наступнае пярэчанне: нават калі погляд Русо на этыку ў палітыцы небясспрэчны ў сваім адмоўным стаўленні да асацыяцый і сацыяльнай разнастайнасці, то ці не занадта шмат увагі надае прапанаваная мною альтэрнатыўная этыка канкрэтным інтарэсам, чыю законнасць і імкнецца зацвердзіць. Калі дапусціць існаванне партыкулярысцкіх інтарэсаў, то законнасць іх прэтэнзій можа вызначацца толькі адносна крытэрыя, які ад гэтых інтарэсаў не залежыць. Пакуль за этыкай не будзе прызна-

на вяршэнства адносна партыйных і іншых прыхільнасцяў і не будзе вызначаны эталон ацэнкі этычнага ўдасканалення, далягляды агульнага дабра для грамадства зачынены. Можа здавацца, што погляд, які прадстаўлены ў гэтай кнізе, заражае канцэпцыю агульнага дабра вірусам партыйнага супрацьстаяння і захоўвае яе ў аморфным выглядзе без ніякага пачуцця напрамку.

Гэтай звычцы аддзяляць універсальнасць ад гістарычных асаблівасцяў, якой прасякнута заходняя думка, трэба супраціўляцца ў першую чаргу з тае прычыны, што яна настойліва прасоўвае тэндэнцыю ўстрымання ў жыцці ад пошуку і выкарыстання канкрэтных магчымасцяў маральнага ўдасканалення. Любоў да абстрактнай мадэлі ўдасканалення нараджае пэўную пагарду да рэальных умоў жыцця. Такі маральны ідэалізм абумоўлівае адсутнасць у індывідуума ўменняў вырашаць тыя маральныя праблемы, з якімі ён сутыкаецца. Схільнасць да ўяўлення этычнага дабра як інтэлектуальнай абстракцыі вядзе ці то да гідлівага выхаду з недасканалай палітычнай дзейнасці, ці да імкненняў сілай прывесці яе ў адпаведнасць з маральным ідэалам.

Існуючыя асаблівасці чалавечага грамадства можна было б не браць пад увагу, калі б сапраўды існавалі ідэальны крытэрый агульнага дабра, разумная мадэль справядлівасці і бясспрэчны набор правоў чалавека. Маральным абавязкам тых людзей, якія ўсведамляюць наяўнасць такога ідэалу, былі б яго прытрымліванне і яго заканадаўчае забеспячэнне дзеля скіравання асобных воляў у дабрадзейным напрамку. Свабода чалавека і індывідуальная унікальнасць ужо ніяк не адбіваліся б на станаўленні добрага грамадства, бо асноўнай патрэбай у такіх умовах робіцца адпаведнасць норме. Сапраўды, з агістарычнага пункту погляду на канцэпцыю агульнай карысці свабода, індывідуальнасць і разнастайнасць утрымліваюць відавочную пагрозу, бо ўскладняюць сітуацыю магчымым адхіленнем ад ідэалу.

Мая аргументацыя ў абарону асаблівасцяў, у тым ліку інтарэсаў індывідуумаў і груповак, не падрывае, а наадва-

рот, сцвярджае сапраўднае этычнае вяршэнства. Яны сыходзяць з той асноватворнай ісціны, што трансцэдэнтная вартасць этычнага дабра павінна рэалізоўвацца канкрэтнымі людзьмі ў канкрэтных умовах іх жыцця. Справа не толькі ў тым, што кожнае пакаленне і грамадства сутыкаюцца з асаблівымі праблемамі. Нават перад прадстаўнікамі аднаго пакалення і аднаго грамадства паўстае вялікае мноства самых розных праблем. Захаванне этычнага імператыву ў сваім існаванні не азначае, што чалавек павінен абстрагавацца ад зменлівасці і канкрэтнасці гістарычных абставін. Наадварот, набыць этычную свядомасць ён зможа толькі праз іх. Мы абавязаны выкарыстоўваць тыя магчымасці маральнага ўдасканалення, што адкрываюцца перад намі ў кожнай канкрэтнай сітуацыі, якой бы разахвочвальнай яна ні была. Як я раней ужо не аднойчы казаў, маральнае кіраўніцтва ў людскім жыцці належыць не нейкім ледзь звязаным з канкрэтнымі абставінамі інструкцыям розуму. Этычны імператыў ёсць асаблівая якасць волі, мэтанакіраванасць практычных дзеянняў, якая натхняе на этычны вышук у самых розных абставінах. Духам дабра можа быць прасякнута любая сітуацыя, бо механізм яго вызначаецца не абстрактна ў адпаведнасці з дагматычнымі інтэлектуальнымі спадзяваннямі, а праз канкрэтны маральны выбар чалавека. І хоць змест этычнага дабра заўсёды аднолькавы адносна асаблівай якасці той волі, якая яго нараджае, канкрэтыка яго здзяйснення мяняецца разам з абставінамі.

Ідэя універсальных нормаў, бачных чалавечаму розуму, якія таксама стаяць вышэй і асобна ад гістарычнай канкрэтнасці, мае на ўвазе здольнасць прадбачання сутнасці любых абставінаў. Калі такія разумовыя нормы маюць універсальны і заўсёды справядлівы характар, то жыццё не можа змяшчаць ніякіх сюрпрызаў і павінна з'яўляцца, такім чынам, статычным. Іншымі словамі, розум — па меншай меры, розум найбольш адукаваных індывідуальнасцяў — павінен быць ледзь не ўсяведным у галіне маральнага выбару. Этычны рацыяналізм, як правіла, усведамляе ўсю скла-

данасць і незвычайнасць канкрэтных абставін, але лічыцца, што здольнасцяў розуму яны не абмяжоўваюць: заўсёды знаходзіцца нейкі казуістычны шлях падпарадкавання канкрэтных выпадкаў універсальным правілам. Такі інтэлектуалісцкі погляд на этычную ўсёабдымнасць з'яўляецца перабольшваннем нашай здольнасці загадзя ўзважыць канкрэтныя маральныя патрабаванні ва ўсіх без выключэння сітуацыях. Больш за тае, гэты падыход ігнаруе менавіта тое, што адыгрывае сапраўды вызначальную ролю, і не ўлічвае ўласцівы чалавечаму існаванню дынамізм. Зменлівасць і пастаяннасць жыцця непарыўна звязаныя паміж сабой. Каб маральны выбар на практыцы не мог адбывацца без усведамлення вяршэнства этычных прынцыпаў, яны павінны не проста ўжывацца ў дачыненні да канкрэтных выпадкаў, а рабіцца іх часткай. Агульнае павінна стаць канкрэтным, а трансцэдэнтнае — іманентным. Унікальнасць, якая непазбежна характарызуе любыя абставіны, патрабуе творчага падыходу ў тых, хто ў гэтыя абставіны трапляе.

У грамадстве бесперапынку ўзнікаюць шматлікія сітуацыі, у якіх неабходна рабіць выбар, і ў кожнай з іх заўсёды ёсць пэўная доля навізны. Спрыянне агульнаму дабру ў палітыцы патрабуе, апроч усяго іншага, імправізацыі ў выпадку нечаканага здарэння. Як правіла, найлепшыя рашэнні прымаюцца тымі, хто ў большай ступені ўцягнуты ў сітуацыю і лепш яе разумее. Дзяржаўныя лідэры, якія нясуць этычную адказнасць, але стаяць далёка ад канкрэтнай праблемы, могуць дапамагчы сваімі каардынацыйнымі намаганнямі і стварэннем у грамадстве асаблівай атмасферы, аднак асэнсаванне этычных магчымасцяў, якія ўзнікаюць у канкрэтных сітуацыях, вельмі нязначна залежыць ад цэнтральнай палітычнай ці інтэлектуальнай улады. Неабходная маральная праніклівасць павінна ўзгадоўвацца і ўжывацца самімі індывідуумамі ў кантэксце ўласнага жыцця, нават калі іх адпаведнымі намаганнямі кіруе чый-небудзь аўтарытэт ці прыклад.

Паколькі прынцыпы этычнага дабра рэалізуюцца індывідуумамі ў канкрэтных сітуацыях, у якіх іх волевыяўленне адбываецца ў добра знаёмых і зразумелых ім абставінах, мэту універсальнасці этыкі складаюць самыя разнастайныя канкрэтныя дзеянні і задачы. Паняцце агульнай карысці ў палітыцы складаецца з сукупнасці шматлікіх інтарэсаў, тых канкрэтных інтарэсаў, якія разам спрыяюць ажыццяўленню прынцыпаў этычнага жыцця грамадства. Нават найбольш дасведчаныя асобы не ў стане падмяніць уласнымі інтэлектуальнымі арыенцірамі гэты працэс станаўлення чалавечых імкненняў у хадзе гісторыі. Ніводзін чалавек не валодае аналітычнасцю, прадбачлівасцю і разуменнем усёй той велізарнай колькасці канкрэтных маральных патрабаванняў, якія павінны выконвацца людзьмі на ўсіх ступенях грамадства.

Нават калі б і было магчымым ачысціць палітыку ад уласных інтарэсаў асоб і груповак, дык і тады ад гэтага трэба было б устрымацца. Шырокі спектр уласных інтарэсаў у грамадстве уключае ў сябе і больш ці менш асэнсаваныя намаганні, якія з'яўляюцца праявамі этычнай волі. З этычнага пункту погляду найбольш пажадана існаванне такога грамадскага і дзяржаўнага ладу, калі перавага аддаецца інтарэсам тых колаў, якія імкнуцца здзейсніць прынцыпы маральнай супольнасці. Этычнай мэтай канстытуцыяналізму з'яўляецца, з аднаго боку, схіленне індывідуумаў і груповак, якія канкуруюць між сабой у грамадстве, да дастатковага самаабмежавання і, з другога боку, стварэнне дастатковых перашкод перад тымі, хто надзелены ўладай рэгуляваць грамадскія адносіны. Канстытуцыйны парадак прызначаны для таго, каб стрымліваць яўна неэтычныя імкненні і спрыяць пашырэнню ўплыву імкненняў больш высакародных. Нельга вызначыць абстрактна і загадзя, якія ўласныя інтарэсы будуць этычна абгрунтаванымі, а якія — не, хоць грамадства павінна мець хай нават часовае ўяўленне адносна таго, якія прыхільнасці з'яўляюцца цалкам непрымальнымі.

Прычына таго, чаму ў грамадстве пажадана мець шмат

розных інтарэсаў і свабоду канкурэнцыі і нават узгадоўваць іх, заключаецца ў тым, што яны вельмі карысныя для грамадства ў цэлым. Новыя людскія планы і імкненні, якія з'явіліся ў адказ на новыя абставіны, трэба толькі вітаць і даваць ім магчымасць давесці, што яны — на агульную карысць. У пэўнай ступені з прычыны таго, што немагчыма прадбачыць, якія канкрэтныя інтарэсы будуць на агульную карысць у канкрэтных гістарычных абставінах, канстытуцыйны лад і адпаведныя сацыяльныя структуры павінны ўстрымлівацца ад навязвання занадта жорстка акрэсленых прынцыпаў. Без даволі значнай гнуткасці і здольнасці да прыстасавання грамадству будзе неставаць той свежасці і творчасці ў намаганнях, якія накіраваны на агульную карысць. Справа ў тым, што могуць з'яўляцца ўсё новыя і новыя ідэі адносна таго, якім чынам зрабіць жыццё больш плённым і ўвогуле яго палепшыць. Асобныя групоўкі і індывідуумы могуць цудоўным чынам выкарыстоўваць тыя магчымасці, што з'яўляюцца ў працэсе грамадскага развіцця. Нярэдка нечаканыя ініцыятывы, якія могуць значна ўзбагаціць і паглыбіць досвед цывілізацыі, настолькі супярэчаць звычайным працэдурам, што імкнуцца іх здзейсніць могуць толькі найбольш мужныя і настойлівыя асобы ці аб'яднанні. Роля гнуткасці і памяркоўнасці найбольш відавочная ў мастацка-інтэлектуальнай сферы, хоць у этычным жыцці гэтыя якасці маюць не меншае значэнне.

Але галоўнай прычынай захавання свабоды і разнастайнасці з'яўляецца тое, што агульныя каштоўнасці павінны нанова адкрывацца кожным новым пакаленнем і кожным чалавекам. Гэтыя каштоўнасці павінны быць увасоблены ў здаровай традыцыі, каб засвоеныя звычаі натхнялі людзей да дабра. Аднак такое засвойванне не павінна выліваца ў аўтаматычнае імітаванне ці паўтарэнне мінулага. Універсальнасць этычных патрабаванняў павінна ўлічваць умовы жыцця новых пакаленняў і іх асобных прадстаўнікоў. Яна павінна зрабіцца натхняльнай сілай сучаснасці, а гэта значыць, што сапраўдную універсальнасць нельга аддзяліць ад

творчасці людзей. Разумным традыцыям у філасофіі, мастацтве, этыцы заўсёды пагражаюць закаснелы фармалізм, атупляльная руціна і энтрапія. Трэба таксама падкрэсліць, што нават самыя высакародныя і жыццяздольныя правілы не вычэрпваюць усіх магчымых шляхоў рэалізацыі універсальных каштоўнасцяў.

Гістарычная эвалюцыя канцэпцыі дабра

Універсальныя каштоўнасці немагчыма абагульніць у выглядзе канкрэтнага збору правілаў ці мадэлі ўдасканалення. У рэшце рэшт, ім цесныя рамкі любой дактрыны. Складанасць і разнастайнасць жыцця адмаўляюць інтэлектуальныя рэцэпты дабрадзейных паводзін для ўсіх выпадкаў. Імкненне да атаясамлівання этычнага дабра з нейкімі «прынцыпамі» і старанным прытрымліваннем да іх ігнаруе пастаянную патрэбу творчага прыстасавання да абставін.

Я не маю на ўвазе прынізіць ролю розуму ў жыцці. Я толькі імкнуся даказаць, што розум — гэта не вярхоўная нарматыўная ўлада. Чалавек, які з'яўляецца істотай маральнай, у рэшце рэшт прыходзіць да асэнсавання ўлады высокай волі. Нягледзячы на тое, што розум не валодае нарматыўнай этычнай уладай, ён пастаянна імкнецца да *афармлення* этычнага досведу чалавека. Інтэлектуальнае, канцэптуальнае і дэфініцыйнае вызначэнне тым каштоўнасцям, якія спасцігаюцца чалавекам з уласнага досведу, дае філасофія. У гэтым сэнсе філасофія гістарычная, бо падыходзіць да агульнага з меркай канкрэтнага. Задачай этычнай філасофіі з'яўляецца сістэматычнае адсочванне мэтанакіраванасці высокай волі чалавека і яе сувязі з іншымі аспектамі чалавечага досведу. Узважаная філасофская тэорыя рыхтуе асобу да маральных дзеянняў праз тэарэтычнае тлумачэнне зместу тых учынкаў, якія ўжо адбыліся. З канцэпцыяй этычнага жыцця непарушна звязаная і яшчэ адна лінія аргументацыі, больш прагматычная, чым філасофская: гэта тая рацыянальнасць, на якой грунтуецца распрацоўка прынцыпаў і норм паводзін. Яна непазбежна вядзе да спрош-

чвання і арэчаўлення рэальнага стану маралі, але, тым не менш, з'яўляецца аб'ектыўнай патрэбай. Універсальны характар этыкі сапраўды вымагае існавання канкрэтных прынцыпаў, прытрымліваючыся якіх, людзі маглі б лягчэй арыентавацца ў пытаннях маралі, але ў момант маральнага выбару вышэй за вызначаныя нормы стаіць этычны імператыў. Унікальнасць сітуацыі заклікае да творчага сінтэзу універсальных каштоўнасцяў і канкрэтных асаблівасцяў. Чым больш этычнай з'яўляецца філасофія чалавека і ў чым большай ступені яна адбіваецца на ягоных прынцыпах паводзін, тым верагодней, што выхад з сітуацыі адбудзецца ў адпаведнасці з маральнымі нормамі. Але нават найбольш спрыяльнае «інтэлектуальнае асяроддзе» не гарантуе маральнасці ўчынкаў. Крытэрыі дабрадзейнасці заўсёды маюць у той ці іншай ступені часовы і неканчатковы характар і з гэтай прычыны патрабуюць свайго пастаяннага прыстасавання да новага зместу маральнага досведу[4].

Любая універсальная каштоўнасць — маральная, інтэлектуальная ці эстэтычная — спасцігаецца ў рэальных праявах дабрадзейнасці, ісціны і прыгажосці, а не праз іх абстрактнае ўяўленне. Часам такія праявы заспяваюць грамадства неспадзявана, але яны робяць на людзей новы натхняльны ўплыў і вымушаюць пагледзець на свет новымі вачыма. Такім чынам, этычная універсальнасць ёсць маральная сіла, якая развіваецца на працягу гісторыі і можа мець крыху іншы змест у розных абставінах.

Этычны рацыяналізм не можа абмяжоўвацца такім паняццем этычнай універсальнасці, якое пакідае неакрэсленым высокае прызначэнне грамадства. Ён патрабуе канкрэтнага і дакладнага вызначэння канцэпцыі агульнай карысці, а этычная універсальнасць пакідае гэтае патрабаванне без увагі. Этычны рацыяналізм дае падставы сцвярджаць у адносінах да канстытуцыйнай дэмакратыі, якая не надта выразна абвяшчае свае маральныя мэты, што яна не застрахаваная ад капрызаў гістарычных падзей і палітычнага апартунізму. Аднак трэба разумець, што факт майго

ўстрымання ад вывядзення формул добрага грамадства не азначае адсутнасці яўных маральных арыенціраў для асобнага чалавека і грамадства. Сутнасць у тым, што сіла, якая вызначае этычныя рамкі кожнага ўчынку, адрозніваецца ад кодэксаў паводзін (хоць забеспячэнне этычнага жыцця магчымае і дзякуючы кодэксам таксама).

Магчымы контраргумент, што, маўляў, такое бачанне этычнай універсальнасці пакідае маральныя крытэрыі паводзін нявызначанымі, будзе справядлівы толькі ў тым, што мой погляд адмаўляе абагульненне зместу цалкам маральных дзеянняў у выглядзе зводу прынцыпаў, правоў і г.д. Як я ўжо тлумачыў, узвядзенне такіх асаблівасцяў у закон, апроч як у прагматычных ці цырыманіяльных мэтах, непазбежна з'явіцца пагрозай этычнай мэце грамадства. Тым не менш, заўважу, што асноўная ўвага ў гэтай кнізе звяртаецца на ўсеагульны характар этычнага жыцця, а не на яго канкрэтны змест. Безумоўна, усведамленне сутнасці маралі толькі паглыбіцца ў выніку даследавання, прысвечанага яго ролі і праведзенага на шматлікіх гістарычных прыкладах. Факт таго, што такое даследаванне можа істотна ўзбагаціць бачанне прыроды высокага прызначэння грамадства, відавочны ўжо з таго філасофскага аналізу, які змешчаны ў гэтай кнізе. Схематызацыя і сістэматызацыя ў этычнай філасофіі толькі перашкаджаюць сваімі акуратнымі формуламі асэнсаванню ўсяго дынамізму і складанасці этычнага жыцця. У сваю чаргу, сістэмны аналіз адначасовага супрацьстаяння агульнага і канкрэтнага апісвае сапраўдную структуру досведу. Такі падыход мае перспектыву на будучыню і дзякуючы таму, што характарызуе маральную катэгорыю чалавека незалежна ад часу і месца. З пункту погляду неабходнасці ўяўлення аб тым, якім павінен быць маральны ўчынак, істотнае значэнне мае ўсведамленне таго, што веды аб разнастайных аспектах *формы* этычнага жыцця з'яўляюцца адначасова і ведамі аб яго *сутнасці*. Форма і сутнасць этычнага жыцця звязаныя непарыўна, хоць асаблівасці будучага дабрадзейнага ўчынку невядомыя.

Той факт, што канкрэтныя ўмовы ўжывання універсальных этычных нормаў пастаянна мяняюцца, ніякім чынам не можа адбівацца адмоўна на іх выключным характары і тых маральных патрабаваннях, якія яны ставяць перад намі. Наадварот, вытрымліваць накірунак этычнай дабрадзейнасці становіцца магчымым менавіта дзякуючы яе праявам у самых розных абставінах, нават калі яны не надта спрыяльныя. Паколькі сапраўдны этычны імператыў заклікае да маральнасці ў кожным выпадку, ён ніколі не даруе пазбягання этычнага абавязку. У сваю чаргу, этыка «прынцыпаў», пастулатам якой не будзе адпавядаць цалкам ніводная сітуацыя, падштурхоўвае да ўстрымання ад дзеянняў ці да вельмі жорсткага іх абмежавання. Увогуле, абстрактныя інтэлектуальныя нормы адцягваюць увагу чалавека ад гістарычных абставін, а значыць, і ад магчымасці маральнага ўдасканалення ў канкрэтнай сітуацыі.

Непрызнанне за канкрэтным учынкам яго магчымасці адпавядаць маралі з'яўляецца сур'ёзнай заганай агістарычнага погляду на этычнае дабро. Рана ці позна ўплыў і накірунак этычнай волі стануць відавочнымі ў тых дзеяннях, якія ёю натхняюцца. Увасобленая ў практыцы этычная універсальнасць фарміруе пэўны гістарычны досвед, які вызначае далейшыя дзеянні. Ствараецца моцная структура развіцця чалавецтва, у тым ліку палітычныя інстытуты, і на абслугоўванне гэтай структуры этычная воля імкнецца паставіць усе віды чалавечай дзейнасці, у тым ліку філасофію, мастацтва і прамысловую вытворчасць. У выніку гэтая структура атрымлівае і захоўвае высокае прызначэнне. Разуменне універсальных этычных нормаў прыходзіць з усведамленнем таго, што мараллю забаронена, а што — дазволена. Больш таго, асэнсаванне этычнай дабрадзейнасці, якім прасякнуты ўвесь досвед маральных паводзін, з'яўляецца вельмі настойлівым дарадцам і ўвасабляе тую якасць існавання, якая дае канчатковы адказ на пытанне чалавека адносна сэнсу жыцця. Досвед этычных учынкаў пераносіцца на дзеянні меншай маральнай вартасці і абумоўлівае

абмежаванне іх свабоды. Той факт, што агульны характар этычных крытэрыяў набывае ў канкрэтных абставінах гістарычную вызначанасць, не значыць, што яны ўжываюцца ад выпадку да выпадку і не маюць акрэсленага накірунку. Якраз наадварот. Галоўная іх мэта заўсёды застаецца нязменная, але каб захавацца на працягу ўсёй гісторыі ва ўмовах пастаянных зменаў, этыка павінна выкарыстоўваць самыя розныя сродкі. Пераемнасць чалавечага досведу адносна трансцэдэнтных прынцыпаў дабра гарантуецца розным зместам і інтэнсіўнасцю маральных намаганняў.

Вяршэнства этычнай універсальнасці ў параўнанні з канкрэтнымі людскімі ўчынкамі ў тым, што яна заўсёды вымагае пэўнай якасці чалавечага і грамадскага жыцця. Гэтая якасць у кнізе вызначаецца як супольнасць, а этычнае сумленне — як асэнсаванне ўсімі людзьмі свайго высокага прызначэння. Этычнае сумленне абумоўлівае дзеянні на стадыі іх планавання і на іншых стадыях. Можна сказаць, што да таго, як будзе зроблены выбар, этычнае сумленне накладзе забарону на ўсё, што пагражае маральнай супольнасці. У гэтым яго прызначэнне. Можна таксама смела сцвярджаць, што этычны імператыў будзе натхняць на пошук такіх дзеянняў, якія ў будучых сітуацыях будуць садзейнічаць ажыццяўленню дабра. Але прадбачыць канкрэтныя забароны і дазволы з боку этычнага сумлення немагчыма.

У пэўным сэнсе канстытуцыйная дэмакратыя, як я яе сабе ўяўляю, загадзя вызначае тое, што будзе на агульную карысць. Яе інстытуты і неабходныя дзеля іх захавання індывідуальныя рысы людзей з'яўляюцца, на справе, адлюстраваннем таго, якім павінна быць жыццё. І хоць ведання канкрэтнага зместу будучых сітуацый і дзеянняў гэтаму грамадскаму ладу нестае, арыенціраў пабудовы жыцця яму хапае. Тып чалавека, які здольны стварыць і захаваць канстытуцыйную дэмакратыю і які ў найбольшай ступені адпавядае яе механізмам прыняцця рашэнняў, характарызуецца такімі рысамі, як гатоўнасць да стрымлівання сваіх

імкненняў і кампрамісу, памяркоўнасць у стаўленні да іншадумцаў. Гэтыя якасці, аднак, не азначаюць згоды з несумленнымі рэчамі і з'явамі ці адмаўленне ад барацьбы з яўным злом. У першую чаргу, асоба прадстаўніка канстытуцыйнага дэмакратычнага грамадства ўсведамляе патрэбы агульнага дабра і з'яўляецца дастаткова цэльнай і валявой, каб садзейнічаць ажыццяўленню гэтай высокай мэты. Чытач павінен ужо быў зразумець, што такія якасці цяжка развіць і захаваць у шырокім маштабе. Такім чынам, загубіць канстытуцыйную дэмакратыю няцяжка. Аднак у грамадстве, дзе большасць складаюць менавіта людзі з канстытуцыйнымі схільнасцямі і адпаведнымі маральнымі, інтэлектуальнымі і культурнымі поглядамі, жыццёвы лад будзе мець асаблівыя арыенціры, якія будуць супадаць з напрамкам руху чалавечай цывілізацыі. Прыхільнік канстытуцыйнай дэмакратыі імкнецца да замацавання і абароны ўсяго станоўчага, што мае цывілізацыя. І хоць немагчыма прадбачыць, якім дакладна будзе яго выбар у канкрэтнай сітуацыі, менавіта этычная воля будзе яго натхняць, калі ён застанецца прыхільнікам свайго высокага «я». Выбар, абумоўлены этычнай воляй, будзе праявай яе вечнай сутнасці ў канкрэтных абставінах. Сутнасць і накірунак этычнай волі неаддзельныя ад яе якаснай формы. Уяўленне аб напрамку, якое акрэсліваюць агульнапрызнаныя этычныя нормы, дае і ўсё тое адмоўнае, што гэтыя нормы забараняюць. Дакладны змест забаронаў нельга прадбачыць, але незалежна ад часу і абставін этычная воля будзе адхіляць такі якасны элемент судзеяння, які перашкаджае ўстанаўленню ці захаванню супольнасці: нецярпімасць, адсутнасць самаабмежавання, бескампраміснасць і адмаўленне ад учынкаў, якія маглі б стрымаць ці знішчыць зло. Этычны імператыў у першую чаргу разумеюць як імкненне пазбегнуць поўнай адсутнасці этычнай свядомасці. Такая трактоўка этычнай універсальнасці змяшчае і павінна змяшчаць пэўную таўталогію. Яна дае далейшае тлумачэнне тэрміну «этычны». Але цалкам усвядоміць гэтую таўталогію можна толькі ў выпадку асэнсаван-

ня карыснасці досведу, звязанага з маральнаю забаронай.

Такім чынам, той факт, што паняцце агульнай карысці пастаянна мяняецца і развіваецца, ніяк не паўплывае на яе прыроду. «Нявызначанасць» асаблівасцяў гэтага паняцця, якая можа хваляваць прыхільнікаў рацыяналісцкай мадэлі этыкі, вынікае са зменлівасці і непрадказальнасці жыцця.

Этычны рэалізм

Пры тлумачэнні мною скіраванасці універсальных этычных крытэрыяў магло ўзнікнуць уражанне, быццам я імкнуся пераканаць чытачоў, што дзеянні адных груповак і асоб не ўвасабляюць нічога, апроч этычнай мэты, а дзеянні другіх — нічога, апроч своекарыслівасці. Каб пазбегнуць такога непаразумення, я, відаць, павінен адназначна падкрэсліць, што такое ўражанне будзе памылковым. Нават пры вялікіх адрозненнях у характарах людзей, этычнай высакароднасці адных і д'ябальскай сутнасці другіх чалавечай прыродзе заўсёды ўласцівыя як высокія, так і нізкія якасці. Такі падыход да маральнай катэгорыі чалавека неабходны, каб усвядоміць механізм увасаблення этычнай універсальнасці ў гістарычным развіцці. Ён мае асаблівае значэнне для тэорыі канстытуцыйнага ладу.

Этычная адказнасць чалавека належыць да рэальнага свету, дзе ёсць месца людскім недасканаласцям і заганам, а не да нейкай абстрактнай ідэальнай сферы. Чалавек павінен імкнуцца да максімальнага выкарыстання кожнай сітуацыі ў дабрадзейных мэтах, нават калі сітуацыя здаецца вельмі далёкаю ад такой магчымасці. Сапраўднае этычнае дзеянне адбываецца не пры поўнай адсутнасці нізкіх матываў і паводзін — сродкі здзяйснення такога ўчынку выбіраюцца з улікам іх існавання ў грамадстве. Маральна мэтазгодным будзе нават выкарыстанне амаральнасці і іншых чалавечых слабасцяў дзеля ажыццяўлення этычнай мэты. Ігнараванне і прымяншэнне перашкод на шляху здзяйснення маральных мэтаў супярэчыць этычнай адказнасці чалавека, бо значна абмяжоўвае магчымасці маральнага ўдасканалення. Адмова

ўлічваць у палітыцы нізкія рысы людской натуры і спадзяванне на іх поўнае знікненне ў далейшым будзе падыходам утапічным і нават амаральным.

Пошук метадаў і мэтаў у чыста абстрактнай мадэлі маральнага ўдасканалення пагражае прынцыпам этычнага жыцця. І калі мысліцелі ці дзяржаўныя дзеячы адмаўляюцца ўспрымаць сучасны свет такім, які ён ёсць, і шукаць у ім магчымасць маральнага ўдасканалення, якія ён сёння нам прапануе, яны могуць прызнаваць канстытуцыяналізм за адыход ад вышэйшых маральных крытэрыяў. Аднак прынцыпы, якія выглядаюць вельмі ўрачыста, але не маюць непасрэднага дачынення да гістарычнай рэальнасці і не звяртаюць увагі на магчымасць маральнага ўдасканалення ў кожным канкрэтным выпадку, толькі аддаляюць нас ад сутнасці задачы. Можна, вядома, сказаць, што сціпласць пастаўленай мэты — сумнiўная дабрадзейнасць. Калі пад сціпласцю разумець аслабленне этычных намаганняў, то гэтае меркаванне сапраўды будзе мець рацыю. Але канстытуцыяналізм, як я яго разумею і як імкнуся давесці, не дапускае размывання ці падмены маральнай мэты больш нізкаю. Наадварот, канстытуцыйная дэмакратыя ўвасабляе імкненне максімальна наблізіцца да маральных вышыняў у канкрэтных палітычных умовах. Уключэнне канстытуцыйных абмежаванняў і адпаведных устаноў у структуру ўлады азначае, што пад увагу бярэцца як нізкая, так і высокая чалавечая існасць. Без поўнага ўсведамлення маральнай абмежаванасці чалавечай прыроды і тых магчымасцяў, якія рэальна існуюць на дадзены момант, імкненне да агульнага дабра будзе тўптаннем на месцы. Канстытуцыяналізм сапраўды можна абвінаваціць у прызнанні чалавечай слабасці, аднак гэта не будзе азначаць аслаблення маральнай адказнасці. Сціпласць пастаўленай мэты ў сэнсе прывядзення задач і сродкаў у адпаведнасць з рэальнымі магчымасцямі ёсць сутнасць сапраўднага этычнага дзеяння. У параўнанні з ёю значна больш сумнiўным здаецца маральны ідэалізм. Яго абстрактныя крытэрыі слаба рыхтуюць чалавека да адказных дзеянняў дзеля агульнага дабра.

Канстытуцыйная дэмакратыя служыць узорам таго, як этычны рэалізм дазваляе выкарыстоўваць канкрэтныя палітычныя і гістарычныя ўмовы для мэтаў маральнага развіцця чалавецтва. Без канстытуцыйных абмежаванняў і пэўных рысаў чалавечай натуры, пра якія ішла гаворка, народнае кіраванне не будзе адпавядаць этычнаму прызначэнню грамадства.

Заўвагі

1 Этычны рацыяналізм, які я тут крытыкую, прадстаўлены вялікай колькасцю філосафаў і палітычных мысляроў ад тамістаў і неатамістаў да прыхільнікаў існавання этычных прынцыпаў асобна ад гістарычных абставін і натуральных правоў чалавека. Два вельмі красамоўныя прыклады такой палітыка-філасофскай тэндэнцыі, якія, аднак, маюць значныя адрозненні, можна знайсці ў: Heinrich Rommen. *The State in Catholic Thought* (New York: Greenwood Press, 1969) і Leo Strauss. *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1953). Безумоўна, этычны рацыяналізм можа быць больш ці менш абстрактным і агістарычным. Некаторыя мысляры, якія выкарыстоўваюць у характарыстыцы этычнай універсальнасці словы кшталту «закон», «правы» і «розум», набліжаюцца да канцэпцыі высокай волі і гістарычнага ўсведамлення універсальнасці этычных прынцыпаў. Гл., напрыклад: Peter Stanlis. *Edmund Burke and the Natural Law* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1965) і Walter Lippmann. *The Public Philosophy* (New York: New American Library, 1956). Спробу ўдасканалення этычнага рацыяналізму і пераводу вучэння Арыстоцеля ў гістарычнае вымярэнне можна ўбачыць у: Alistair MacIntyre. *After Virtue*, second edition (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984).

2 Месца гістарызму каштоўнасцяў у філасофіі і, у прыватнасці, яго эпістэмалагічнае абгрунтаванне тлумачыцца ў: Claes G. Ryn. *Will, Imagination and Reason* (Chicago and Washington, D.C.: Regnery Books, 1986).

3 Гл., у прыватнасці: Jean-Jacques Rousseau. *The Social Contract*. Пераклад Maurice Cranston (Harmondsworth: Penguin Books, 1968), Bk. II, Chap. III.

4 Сувязь паміж розумам і этычнай воляй і адрозненне паміж філасофскім і прагматычным падыходам падрабязна разгледжаны ў: Ryn. *Will, Imagination and Reason*.

Раздзел XIV

Стан дэмакратыі

Калі пішаш аб этычным патэнцыяле заходняй дэмакратыі напрыканцы дваццатага стагоддзя, даводзіцца пісаць аб шматлікіх нявыкарыстаных магчымасцях. Сёння пытанне аб існаванні канстытуцыйнай дэмакратыі ў наступным стагоддзі застаецца адкрытым. Шмат што паказвае на тое, што этычны, інтэлектуальны і культурны падмурак канстытуцыйнай дэмакратыі патроху страчвае сваю трываласць. Погляд на этыку і палітыку ў гістарычнай перспектыве дазваляе лепш усвядоміць паходжанне і перадумовы ўзнікнення таго ці іншага сацыяльна-палітычнага ладу. Форма кіравання з'яўляецца стварэннем не толькі розуму. Нават пры падрабязнай распрацоўцы палітычнага ладу дзяржавы моцны ўплыў на гэты працэс аказваюць шырокія плыні гістарычнага развіцця, якія могуць нават не асэнсоўвацца членамі дадзенага грамадства. Хада гісторыі ў пэўнай ступені нечакана надае рупліва распрацаваным планам крыху іншае значэнне ў параўнанні з тым, якое ў іх раней укладалася. Стабільнасць формы кіравання, якое даказала сваю паспяховасць, можа ў значнай ступені вызначацца інтэлектам, але шмат якія элементы сацыяльна-палітычнага ладу, апроч яго асноўных прынцыпаў, з'яўляюцца праявай хады гістарычнага развіцця. Мудрасць планаў уладкавання грамадства таксама істотна грунтуецца на гістарычных падзеях. Прызнанне непараўнальнай аналітычнасці за абстрактным, саманараджальным і аўтаномным розумам індывіду-

умаў, якія стаяць асобна ад гісторыі і грамадства, будзе сведчыць аб інтэлектуальнай павярхоўнасці і ні аб чым больш.

Калі ў якасці прыкладу ўзяць Канстытуцыю ЗША, то можна сказаць, што гэты пісьмовы дакумент з'явіўся толькі адной адзнакай таго вялікага і складанага этапу гісторыі, які нараджаўся і толькі часткова асэнсоўваўся ці нават толькі інтуітыўна ўгадваўся аўтарамі Канстытуцыі. Ёсць нешта, у чым няпісаная канстытуцыя з'яўляецца больш уплывовай, чым дакументальна аформленая. Хада гістарычнага развіцця і новыя тэндэнцыі ў розных галінах грамадскага жыцця падрыхтавалі спрыяльныя ўмовы для з'яўлення ў 1787 годзе прапаноў па канстытуцыйным уладкаванні[1]. Спадчына цывілізаванасці зрабіла, у рэшце рэшт, магчымым стварэнне канстытуцыйнай дэмакратыі. Але няма ніякай гарантыі, што напярэдадні дваццаць першага стагоддзя этычныя і культурныя перадумовы канстытуцыйнай дэмакратыі захаваюцца. Красамоўным паказчыкам таго, што дэмакратыя ў небяспецы і ёй пагражае самазнішчэнне, з'яўляюцца тая гарачнасць і некрытычнае стаўленне, з якімі дэмакратыя абвяшчаецца і расхвальваецца.

Цяжка ўявіць сабе больш патрабавальную форму кіравання, чым канстытуцыйная дэмакратыя. Функцыянаваць на працягу доўгага часу яна можа толькі ў тым выпадку, калі ў дадатак да палітычных лідэраў большасць грамадзян будзе таксама вызначацца высокімі маральнымі якасцямі і абачлівасцю. Характар этычных, культурных і інтэлектуальных прынцыпаў канстытуцыйнай дэмакратыі вельмі ўскладняе яе стварэнне і захаванне. Сёння ўсё больш відавочнай робіцца значны адыход амерыканскага канстытуцыяналізму ад спадзяванняў і чаканняў заснавальнікаў Канстытуцыі. Сучасная дзейнасць амерыканскай дэмакратыі з'яўляецца прыкладам таго, што канкрэтны змест палітычных дзеянняў распавядае аб прыродзе дзяржаўных інстытутаў больш, чым афіцыйныя асноватворчыя дакументы і любыя фармулёўкі, якія тычацца формы кіравання. Амеры-

канская палітыка ва ўсё большай ступені нагадвае схемы і сродкі плебісцытнай дэмакратыі. Кідаецца ў вочы выкарыстанне палітычнай тэорыяй і практыкай мажарытарных і колькасных падыходаў. Пачынае панаваць меркаванне, быццам урад прызначаны здзяйсняць жаданні колькаснай большасці. Выбраныя афіцыйныя асобы і тыя, хто толькі імкнецца на палітычны алімп, скіроўваюць шмат сваёй энергіі на тое, каб забяспечыць сабе пераважную большасць ці хоць бы перацягнуць на свой бок значную колькасць прыхільнікаў на наступных выбарах. Пад лозунгам агульнаграмадскай карысці адбываецца значнае пашырэнне правамоцтваў урада і яго цэнтралізацыя. Урадавая бюракратыя, росквіт якой буйнее, цесна пераплятаецца з пашырэннем бюракратычнай праслойкі ў прадпрымальніцтве, адукацыі і іншых галінах.

Сведкі заняпаду амерыканскага канстытуцыяналізму, пазбаўленыя гістарычнага ўсведамлення сутнасці палітыкі, могуць настойваць на вяртанні да «прынцыпаў» Канстытуцыі. Але нават найбольш пераканаўчыя аргументы на карысць прытрымлівання гэтых прынцыпаў няздольныя аднавіць этычны дух канстытуцыяналізму. Людзі забываюцца на тое, што традыцыйныя амерыканскія канстытуцыйныя палажэнні ўтрымлівалі і мелі на ўвазе значна большы змест, чым той, што адлюстраваны ў тэксце. Яны ўвасаблялі этычныя і культурныя перавагі, якія сёння паступова страчваюцца. Пры адсутнасці настойлівых і паслядоўных намаганняў дзеля аднаўлення ці ўдасканалення цывілізаванага зместу Канстытуцыі нават найбольш утрапёная абарона абстрактных прынцыпаў няздольная адрадзіць канстытуцыйную дэмакратыю.

Шмат якія падзеі ў сучасным амерыканскім грамадстве і іх аналагі ў іншых дэмакратычных дзяржавах Захаду падкрэсліваюць недаўгавечнасць той формы цывілізаванасці, якую прадстаўляе прыхільнік канстытуцыйнага ладу. Шматлікасць сацыяльных і палітычных праблем з'яўляецца сімптомам знікнення тых рысаў характару і схільнасцяў,

якія складаюць падмурак канстытуцыйнай дэмакратыі. Эканамічны, тэхналагічны, медыцынскі прагрэс і поспех у іншых галінах не могуць схаваць памераў і глыбіні заняпаду дэмакратыі. Гэты сумны спіс няцяжка падоўжыць.

У вядучай дэмакратычнай дзяржаве свету закон і парадак настолькі здалі свае пазіцыі, што пачуццё небяспекі ў грамадзян лічыцца ўжо нормай жыцця. Злачыннасць набыла характар эпідэміі і нярэдка характарызуецца надзвычайным нахабствам. Шмат дзе злачынцы паспяхова аспрэчваюць у дзяржавы кантроль над грамадствам. Большасць злачынстваў застаецца без пакарання. Няздольнасць улады эфектыўна абараняць жыццё і здароўе грамадзян адлюстроўвае схільнасць да усёдазволенасці і няўпэўненасць адносна абвешчаных мэтаў грамадства. Гэтая няздольнасць з'яўляецца таксама сімптомам канцэптуальнай трансфармацыі ролі і значэння права. Тая асаблівая годнасць, якая калісьці была ўласцівая праву і стварала з яго бесстаронняга суддзю на варце агульнага дабра, цяпер страчваецца. Закон усё болей успрымаецца як сродак дасягнення эканамічнымі, этнічнымі і ідэалагічнымі групоўкамі сваіх адкрыта своекарыслівых мэтаў. У той самы час, як суды і юрысты пачынаюць абслугоўваць усё новыя і новыя сферы грамадскага жыцця, прававую сістэму разбурае непрадказальнасць і адвольнасць, шмат прыкладаў чаму можна адшукаць у рашэннях Вярхоўнага Суда, якія адкрыта супярэчаць духу Канстытуцыі. Заняпад законнасці з'яўляецца ледзь не галоўнай прычынай больш ці менш выразнага адчування грамадзянамі таго, што імі проста маніпулююць.

Выраджаюцца традыцыйныя сацыяльныя і маральныя нормы. Сям'я губляе сваю аб'яднаўчую ролю і свае функцыі асноўнай крыніцы развіцця асобы і выхавальніка ў ім чалавечых каштоўнасцяў. Усё ніжэй апускаюцца і без таго нізкія нормы асабістых паводзін. Знікненне ранейшых поглядаў на сексуальныя адносіны прыводзіць да росту распусты і эпідэмій СНІДу і венерычных захворванняў. Руціннай справай робяцца аборты, колькасць якіх сапраўды ашалам-

ляльная. Квітнее наркаманія, сумленнасць і чысціня саступаюць месца сумніўным якасцям і прыстасаванству. Зніжаецца якасць працы. Здольнасць да самадысцыпліны і ўпартасць у намаганнях таксама знікаюць. Сучасная сфера забаў і правядзення вольнага часу выражае і заклікае да адчужэння ад сапраўднай адказнасці і праблем. Вышэйшыя навучальныя ўстановы і адукацыя ўвогуле амаль ніякай увагі не звяртаюць на гуманістычны змест навучання, у выніку чаго інтэлектуальныя і маральныя арыенціры задаюць розныя ідэалагічныя плыні і захапленні. Нізкія акадэмічныя паказчыкі сёння адстойваюцца нават шмат кім з тых, хто працуе ў сферы адукацыі. Аўтарытэт у грамадстве гарантуецца статусам «зоркі», знаходжаннем «навідавоку» і валоданнем словам. Апантанасць навінамі падмяняе імкненне заўсёды дакапацца да ісціны сваім розумам. Правы і свабоды прэсы ўзводзяцца ў культ. Дэградацыя эстэтычнай ацэнкі ў мастацтве прывяла да прыняцця і ўхвалення трывіяльнасці, бессэнсоўнасці, глупства, вульгарнасці і злавеснасці. Царква мала або ўвогуле нічога не кажа пра грэх і неабходнасць адкуплення ці робіць з рэлігіі і этыкі сентыментальны рытуал «спачування». Крах ранейшага пачуцця прапорцый, самаабмежавання і прыярытэтаў адлюстраваны ў ашалелым камерцыялізме і спажывецтве. Нашыя продкі жахнуліся б ад таго, што цяпер лічыцца нормаю рынкавай дзейнасці і камерцыйна паспяховай поп-культуры. У спорце нават тэніс запалонены людзьмі з дрэннымі манерамі, якіх яшчэ дзесяцігоддзі таму і блізка не дапусцілі б да ўдзелу ў спаборніцтвах. Паўсюль у грамадстве бадай што неабмежаваная памяркоўнасць да ўсяго, што знішчае традыцыйнае імкненне да цывілізаванасці, крок за крокам адцясняюць яе нормы. Здаецца, дэмакратыя рухаецца да вельмі непрыгляднага трыумфу.

У палітыцы можна прасачыць дэградацыю прынцыпаў лідэрства. Людзі адпаведнага складу характару з аналітычным розумам і арганізатарскімі здольнасцямі робяцца ўсё больш рэдкай з'явай і, каб атрымаць уплыў у грамадстве,

вымушаны спачатку літаральна прабівацца скрозь палітычнае і журналісцкае асяроддзі, якія вызначаюцца павярхоўнасцю і недальнабачнасцю. Палітычная адказнасць і разумная грамадская дыскусія выціснутыя прыстасаванствам і схільнасцю да лозунгаў. Ціск з боку насельніцтва, стымулам да якога служыць увага сродкаў масавай інфармацыі, прымушае палітыкаў адкрыта паддобрывацца да выбаршчыкаў і тых журналістаў, якія прадстаўляюць іх электарату і фарміруюць іх рэпутацыю. Палітыкі, якія дабіліся поспеху, усё часцей з'яўляюцца запалоханымі і няўпэўненымі ў сваёй будучыні людзьмі без глыбокіх перакананняў. Іх кар'еру можна смела лічыць скончанай, калі яны пойдуць насуперак таму іміджу, што быў створаны ім электроннымі і друкаванымі сродкамі масавай інфармацыі. Шмат якія рэальныя і сур'ёзныя праблемы з'яўляюцца табу ці могуць згадвацца толькі мімаходзь і іншасказальна. Плебісцытны ўхіл настолькі змяніў сутнасць інстытутаў прадстаўніцтва, што сумленныя і прынцыповыя лідэры не маюць амаль ніякіх гарантый у выпадку іх супрацьстаяння меркаванню большасці ў інтарэсах служэння высокаму прызначэнню чалавека. Працвітае крывадушнасць. Дэмакратыі і мудрасці людзей па-ранейшаму пяюцца дыфірамбы, хоць выбарчыя кампаніі дэманструюць, што кандыдаты на афіцыйныя пасады лічаць сваіх выбаршчыкаў зборышчам неразумных невукаў.

Ці не дастаткова гэтых фактаў для таго, каб паспачуваць прыхільніку канстытуцыйнага ладу і той цывілізацыі, носьбітам якой гэты лад з'яўляецца? Такі дыягназ стану дэмакратыі можна крыху ўразнастайніць і ўраўнаважыць пералічэннем больш станоўчых адзнак і падзей, але пазбегнуць уражання ўсёпранікальнага заняпаду гэта не дазволіць. Разлажэнне этычнага стрыжня канстытуцыйнай дэмакратыі можна прасачыць на прыкладзе тых, хто па-ранейшаму распавядае пра маральны абавязак і агульную карысць, але чые перакананні ўжо надта далёкія ад традыцыйнай асноватворчай ролі самаабмежавання. Яны і мараль

атаясамліваюць з законам, правамі і правіламі, што надае ёй юрыдычнае адценне. Маралісты такога кшталту ацэньваюць маральнасць паводзін паводле іх адпаведнасці ці адрознення ад фармальнага прынцыпу. Функцыя захавання і прасоўвання маралі ва ўсё большай ступені прыпадае, такім чынам, на заканадаўцаў, суды, юрыстаў і казуістаў з акадэмічнай сферы, а таксама на адміністрацыйныя ўстановы, якія глыбей і глыбей укараняюцца ў жыцці грамадзян. Заканадаўчая і нарматыўная дзейнасць набывае чыста ідэалагічны характар. Грамадская і прыватная дзейнасць вывучаецца з інквізітарскай пільнасцю, пасля чаго прапануюцца новыя і новыя правілы эфектыўнага супрацьстаяння нібыта знойдзеным несправядлівасці і злу. Эпідэмія маралізатарства ў спалучэнні з правам будзе адлюстроўваць знікненне ўсяго, што мае сапраўднае дачыненне да маралі.

Шмат хто, асабліва ў Злучаных Штатах, лічыць, што заходняя дэмакратыя знаходзіцца ў добрым здароўі і з'яўляецца мадэллю на будучыню для астатняга свету. Меркаванні такога кшталту часцей за ўсё настолькі далёкія ад сапраўднасці і інтэлектуальнай пераканаўчасці, што самі дэманструюць хісткі стан заходняй дэмакратыі і ўвасабляюць большае ці меншае адмежаванне ад сур'ёзных праблем, якія падрываюць не толькі канстытуцыйную форму кіравання, але і асновы цывілізаванага жыцця.

Я прыводзіў ужо аргументы на карысць таго, што універсальнасць этычных патрабаванняў павінна рэалізоўвацца ў канкрэтных гістарычных абставінах. На што здольная і на што няздольная заходняя дэмакратыя — гэта са сферы здагадак. Хоць дэмакратыя і сутыкаецца сёння з вельмі сур'ёзнымі цяжкасцямі, якія, як можа здавацца, нават пагражаюць яе існаванню, але захоўваецца верагоднасць таго, што праз надзвычайныя этычныя, інтэлектуальныя, культурныя і палітычныя намаганні ў канстытуцыйную дэмакратыю можна ўдыхнуць новае жыццё. Каб выратаваць канстытуцыйны лад, спатрэбяцца і істотныя змены ў існуючых палітычных працэдурах. Толькі моцнае, мужнае і творчае

кіраўніцтва здольнае выцягнуць Захад са стану поўнай самазадаволенасці і змяніць ход падзей на зваротны. Справа ў тым, што дух нашага часу будзе супрацьстаяць любым замахам.

Але адмова ўлічваць далейшы магчымы распад заходняй цывілізацыі і верагоднасць небывалых узрушэнняў, здаецца, сведчаць не аб чым іншым, як аб маральным і інтэлектуальным эскепізме. Магчыма, што вяртанне да рэалістычных поглядаў адбудзецца толькі ў выніку жудасных міжнародных падзей ці наступстваў безадказнасці ў саміх ЗША. Сучасныя плебісцытныя тэндэнцыі і адпаведныя падзеі разбураюць дэмакратыю знутры. «Мяккі» бюракратычны дэспатызм будзе па-ранейшаму прытрымлівацца дэмакратычных фармальнасцяў і тлумачыць сваё распаўзанне і цэнтралізацыю агульнай карысцю. На працягу некаторага часу ён зможа стрымліваць сацыяльны распад з дапамогай выбіральнага парадку, навязанага звонку. Нельга выключаць і тое, што ўнутраная нестабільнасць і пагрозлівыя міжнародныя падзеі ў рэшце рэшт прывядуць у некаторых заходніх краінах да ўсталявання дыктатуры. У Злучаных Штатах адчуванне грамадствам небяспекі і страху завершыцца, хутчэй за ўсё, надзвычайным пашырэннем паўнамоцтваў прэзідэнцкай улады. Незалежна ад зыходу, сучасныя маральныя, інтэлектуальныя і культурныя ўмовы на Захадзе прымушаюць сур'ёзных мысліцеляў лічыцца з магчымасцю канчатковага заняпаду канстытуцыйнай дэмакратыі. Трэба шукаць тыя сродкі, якія рэальна могуць абараніць і захаваць этычнае жыццё ў настолькі адмоўным гістарычным асяроддзі.

Заўвага

1 Апісанне вытокаў амерыканскага канстытуцыйнага парадку ў габрэйскай, старагрэцкай, рымскай, хрысціянскай і ранняй сучаснай цывілізацыях гл. у: Russell Kirk. *The Roots of American Order* (La Salle, Ill: Open Court, 1974). Гл. таксама: Forrest McDonald. *Novus Ordo Seclorum, The Intellectual Origins of the Constitution* (Lawrence, Kansas: University Press of Kansas, 1985).

ПАКАЗАЛЬНІК

Вучэбнае выданне

Рын Клаэс Г.

ДЭМАКРАТЫЯ І ЭТЫЧНАЕ ЖЫЦЦЁ

Каардынатар серыі А.Анціпенка
Адказны за выпуск Зм.Колас
Карэктар К.Сцяпанава

Падпісана да друку з арыгінала-макета 23.09.96. Фармат 84x108 1/32. Папера афсетная.
Гарнітура Акадэмічная. Афсетны друк. Ум. друк. арк. 13,44. Тыраж 2000. Заказ 1396.
Беларускі гуманітарны адукацыйна-культурны цэнтр. Ліцэнзія ЛВ №219.
220050, Мінск, вул. Кірава, 21.
Надрукавана з арыгінала-макета заказчыка ў друкарні выдавецтва
"Беларускі Дом друку". 220013, Мінск, пр. Ф. Скарыны, 79.

У серыі "Адкрытае грамадства" рыхтуюцца да выдання:

Энтані ГІДЭНС	***Кароткія і крытычныя ўводзіны ў сацыялогію***
Ян КРЭЙБ	***Сучасная сацыяльная тэорыя***
Пітэр БЭРК	***Рэнесанс***
АРЫСТОЦЕЛЬ	***Палітыка***
МАКІЯВЭЛІ	***Уладар***
КАНТ	***Пралегомены да любой будучай метафізікі, што можа ўзнікнуць як навука***